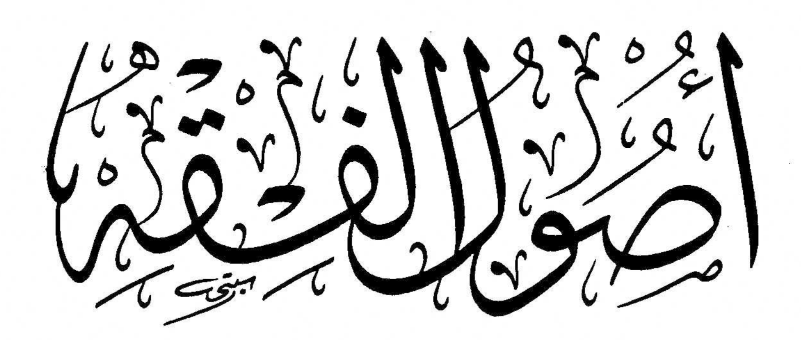

أصول الفقه
تأليف
المرحوم الشيخ محمد رضا المظفر
مكتبة العزيزي



تأليف

المرحوم الشيخ محمد رضا المظفر

هوية الكتاب

اسم الكتاب : اصول الفقه

الموٴلف : مرحوم الشيخ محمد رضا المظفر

التحقيق : صادق حسن زاده المراغي

الناشر : منشورات العزيزي - قم

تاريخ النشر : ١٣٨٦/٧/١٥ش - 7/10/2007 م

الطبعة : الثاني

الصفحات : ٥٥٢

الكمية : ٣٠٠٠ نسخة

السعر : ٢٥٠٠ تومان

رقم الشابك: ٨ - ٦ - ٩١٨٣٨ - ٩٦٤ ISBN


بسم الله الرحمن الرحيم



تمثال المصلح المجدّد آية الله

المرحوم الشيخ محمّد رضا المظفّر

« العلامة ابومحمد الشيخ محمد رضا المظفر في سطور »

☐ آل مظفر

آل مظفر من أسر العلم النجفية ونبعة من نبعات الأدب، عرفت في النجف في اواسط القرن الثاني عشر و قطن بعض رجالها الجزائر فعرف بالانتساب اليها وضاع لقبه الأصلي، وهي كثيرة العدد منتشرة في مَحلاّت النجف كما انّها موزعة في كثير من بُلدان العِراق و كثير منها في الجزائر، و لها بها المكانة السامية والشأن المرموق بعين التبجيل والاحترام وهم قادة تلك الأنحاء و هداتهم وأئمة محاريبهم وارباب فتاواهم عنهم يأخذون مسائل الدين و السنن و الآداب وهي سلالة علميّة بسق يانع فضلها في مرابع العلم و نما غرسها في حقل الفضل و الكمال. اشتهرت بالنسبة الى أحد أجدادهم و هو «مظفر» بن احمد بن محمد بن علي بن حسين آل على (وآل على: قبيلة معروفة الآن هي في عوالى المدينة المنوّرة و كان لاحد افراد أسرة آل المظفر وهو الشيخ يونس صلة بهم) عرب الحجاز، كانوا قديماً يسكنون فيه هكذا يقولون و يحدثون انّ جدّهم «مظفر» كان من اهل العلم اقام في النجف مدة ثم سكن حوالى البصرة و تنسب له هناک بعض البقاع[1]

☐ ابوه

الشيخ محمد بن الشيخ عبدالله بن محمد بن احمد بن مظفر الصَيْمَري من العلماء الابرار و الصلحاء الاتقياء و مرجعاً للتقليد في بعض بلدان العراق «وهو اول من أقامها من هذه الأسرة في مسجد سوق المسابج (أحد فروع سوق الكبير) حسن الخلق، حلو البزة هش بش، استمال قلوب أهل محلّته بحسن سلوكه و طيب أخلاقه ممّا جعل له مكانة عندهم جميل سيرته و طيب معاشرته و كان لهم فيه أتم وثوق واطمينان. قال في

١- ماضى النجف و حاضرها، ٣٦٠/٣.

التكملة: كان عالماً عاملاً فاضلاً فقيهاً متبحّراً تقياً مهذباً كثيرالعبادة، حسن السمت، حلو الكلام، كثير التواضع، حسن السيرة»[1] صنف موسوعة فقهيه جليلة شرح فيها «كتاب شرائع الاسلام» للمحقق الحلّي و سمّاه «توضيح الكلام في شرح شرائع الاسلام» يقع في مجلدين: الاول ينتهي الى الضمان و الثاني يتم بتمام أبواب الفقه و هو شرح مزج فرغ منه سنة ١٣٠٤هـ.ق[2] و تُوُفِّي في اول شهر ربيع الاول سنة ١٣٢٢هـ.ق.

❐ ولادته

ولد في النجف في اليوم الخامس من شعبان سنة ١٣٢٢هـ.ق بعد وفاة والده كما كتب نفسُهُ: «قد تُوُفّي والدي العلامة الشيخ محمد... فكانت ولادتي بعده بخمسة أشهر فَلَم اَرَه و لَمْ يَرَني و قد كفلني أخي الكبير المرحوم الشيخ عبدالنبي المتوفى ١٣٢٧هـ.ق فكان لي كالأب الرؤف، و بعده بقيتُ تحت ظلّ أخي و أستاذي العلامة الشيخ محمد حسن...»[3] و الشيخ محمد حسن (المتوفى ١٣٧٥هـ.ق) ربّاه تربية دينية و غذاهُ من نبوغه و فضله فنشأ نشأة حسنة.

قرأ المقدمات العلوم على عِدّة من اهل الفضيلة و العلم، منهم: الحجة الشيخ محمد طه بن الشيخ نصرالله الحويزي و نظرائه. قال المظفر: «ابتدأت في دراسة علم النحو حوالي سنة ١٣٣٥هـ.ق فقرأتُ «الأجروميّة» على الطريقة المألوفة بين الناس و لعدم رغبتي في الدرس في ذلك الحين كنتُ لم احفظها حفظاً كالعادة، و هكذا بقيتُ على التهاون في الاشتغال في قراتي لباقي كتب النحو، ولما انتقلت الى المنطق فتحت عيني للدّرس فكثر جدّي في التحصيل و تداركت مافات منّي في علم النّحو و لكن مع ذلك كان شغلي على غير تحقيق و تدقيق حتّى حضرت «المطوّل» على الاستاذ الشيخ

١- ماضي النجف و حاضرها، ٣٧٥/٣.

٢- الذريعة، ٤٩٥/٤ ـ ماضي النجف وحاضرها، ٣٧٦/٣.

٣- شعراء الغرّي (النجفيات) لِلخاقاني، ٤٥٩/٨.

محمد طه الحويزي وجملة من علم الاصول فاستفدت منه فائدةً كليةً و تعلمتُ منه كيف يتوصّل الى التّنقيب عن المسائل العلمية بما كان يتوسع به في بسط المسائل و تحقيقها»[١] ولمّا تفتّح ذهنه طلب العلم برغبة شديدة رافقته كل حياته و اقبل علـى الكتب يطالعها بكدّ كيفما حصلت له.

❐ شعره و شاعريته

تتلمّذ على العلامة الحويزي في الشعر حتى مهر فيه وصار شاعراً مجيداً. وصفه العلامة آغا بزرگ الطهراني بقوله: «هو عالم جليل و اديب معروف... برع في الفنون العربية كالعروض و القافية و غيرهما و قرض الشعر في شبابه فاجاد فيه، ونشر قِسمٌ منه في المجلات يوم ذلك، وله ديوان»[٢] قال الشيخ باقر آل محبوبة: «فهو اليوم كاتب شاعر من الشعراء المجيدين و يشهد لنبوغه في الادب و تقدّمه في الفضيلة، مقالاته المنشورة المتنوعة و شعره الرائق الدائر و فيه من السلاسة و الانسجام ما يـرتاح له الطبع و يستحليه الذوق الصحيح»[٣]

و قال الاديب المعروف العلامة الشيخ علي الخاقاني.

«والمظفر دخل ميادين النظم و هو مبكر و أجاد قرض الشعر و هو يافع و عرفتْهُ الأندية الادبية شاعراً له وزنه بين أخدانه قبل اكثر من ربع قرن و قد نظم أكثر من الفي بيت، غير انّه لم يحتفظ بأكثرها و بذلك أعرب عن تسيبه لنتاجه و تفكيره بعدم حفظه له أو لتصوّره بأنّه لايستحق التخليد. غير ان شعره ليس كذلك فهو متين في أكثره و رصين في معظمه و مقبول عند أكثر الادباء وقد نزع في قسم منه الى تصوير بعض الخواطر الفلسفية و النفسيّة، كما نال استحسان الادباء له»[٤] كان المظفر ذكيّاً، سريع الخاطر تتجلى فيه آيات النبوغ والذكاء وذكره الاستاذ عبدالكريم الدجيلي في «شعراء

١- شعراء الغرّي (النجفيات) لِلخاقاني، ٤٥٩/٨.

٢- نقباء البشر، ٧٧٣/٢.

٣- ماضي النجف و حاضرها، ٣٧٤/٣.

٤- شعراء الغرّي (النجفيات) لِلخاقاني، ٤٦١/٨.

النجف» بمثل هذه الكلمات: «شاب من شباب النجف المنوّر، معتدل البديهة في السرعة والبطء، طرق مواضيع جليلة و معانٍ عميقة، يغور في المعنى حتّى تكاد لاتفهمه - أو الناظم لا يفهمه - من شدّة غوره به، ينصرف عن حسن الالفاظ و تنميقها الى حسن المعني و دقته لأنه تلميذ الشيخ محمد طه الحويزي في القريض...»[1]

كان المظفر من اعضاء اللجنة الادبية في النجف الاشرف المتشكلة من عِدَّة أُدباء الأَلِبّاء كالشيخ محمد علي الاردوبادي التبريزى و الشيخ محمد رضا الشبيبي و الشيخ باقر الشبيبي و الشيخ محمد علي اليعقوبي و محمد مهدي الجواهري و الشيخ محمد السماوي و غيرهم من عيون العلم و الادب في النجف الاشرف[2] و له شعر كثير منه هذه القصيدة قالها في رثاء الامام الجواد عليه السلام منها:

حــي قــلباً تــذيبه الحسـرات	انّـما المـوت فـي التـصابي حـياة
إن مــن عــاش فــي الحـياة خـلياً	مـيّت عـاش فـار تـمته الحـياة
كـل مـا فـي الوجـود عـندي لولا	فــئة تــجتني الغــرام جــناة
.....	.....
ايـها المـدلجون للـمنهل العـذ	ب، قــفو الي فــللرّفيق انــاة
انـا ذيـاك مـثقل طـوحت بـي	للــتوانـي الآهــات والعـاهات
وخـذوا فـي يـدي الضـعيفة رفـقا	هــذه فــي طـريقنا العـثرات
أوقـدوا لي مـن نـور حـبّي مِـصْبا	حاً، فـقد أظـلمت بـي الطـرقات
ظـلمات هـذي الحياة و الامِـصْبا	ح، إلاّ مــا أو قــدته الهــداة
عــنصر فــي الوجــود كـوَّنَه الله	فكــانت بــنوره النــيرات
مــثل النــور و الزجــاجة	والمـصباح انـتم و انـتم المشكـاة
انـتم النـور للكـليم عـلى الطـور	وانــتم الآدم الكــلمات

١- شعراء النجف، ص٣٢٨.

٢- راجع «الاجازة الكبيرة» للعلامة آية الله المرعشي النجفي، ص١٩٨.

انــــتم بـــاب حِـطّة مَـنْ أتـــاه ... كـــان أدنـــى الجـــزاء فـيه الـنجاة

وكـــفى مـــفخراً بـغير ولاكـــم ... لايـــتمّ الصـــيام والصـــلوات

بـالامام الجـــواد مـنكم تـمسكتُ ... وحســـبي مـــن قـــدسه الـنفحات

حـــدث قـــلد الامـــامة فـــانقا ... دَتْ لعـلياء حكـمه الحـادثات[1]

....

منها يصف القلم:

ولقد شـفقت حشـا العـلوم بـمزبر ... ذرب فـــلاحت بـينها الأســـرار

غـــصن تســـاقط إذ يـميس ثـماره ... وعـــليه مـــنه فـــي الصـرير هـزار

يشـــدو و أطـراف الأنـامل دوحـة ... أو ليس مـــنها تـــجتني الأثـــمار

يـبكي فـتبتسم الطـروس و يـنثني ... يشـــدو فـــتطرب عـــنده الأفكـار

صـــل اذا مـــا ســاب يـنفث سـمه ... لكـــن أطـــراف البـــنان وجـــار[2]

❑ خصائصه

قال العلامة الطهراني رحمه الله : «والمترجَم له (المظفر) من افاضل اهل العلم و أشراف اهل الفضل والادب، له سيرة طيبة من يومه وسلوك محمود حبّبه الى عار في فضله»[3] وصفه المحقق الشيخ محمد مهدي الآصفي بقوله: «ولَمْ يعرف الشيخ الفقيد حيناً من الزَّمن معنى لكلمة «أنَا» و لمايلا بس هذه الكلمة من بغض و حبّ في غير ذات الله. فقد كانت نفسه الكبيرة تضيق بما يسمّى بالبغض ولا تعرف معنى للخصومة والعداء...»[4]

ذكرة الشيخ علي الخاقاني بمثل هذه الكلمات : «عرفته منذزمن بعيد يرجع الى اكثر من ربع قرن، انساناً حيّ الشعور، يقنط القلب، مرح الروح، لايميز بين العدوّ و الصديق

١- شعراء الغرّي (النجفيات) لِلخاقاني، ٤٧٤/٨ - ٤٧٧.

٢- شعراء الغرّي (النجفيات) لِلخاقاني، ٤٨٠/٨.

٣- نقباء البشر، ٧٧٣/٢.

٤- عقايد الاماميه، ص١٢.

لقوة المجاملة عنده ...»[1]

أساتيذه

حضر المظفر دروس و أبحاث الخارغ اعلام عصره منهم: المحقق الشيخ ضياء الدين العراقي (المتوفى: ١٣٦١هـ.ق)، آية الله الميرزا محمد حسين النائيني (المتوفى: ١٣٥٥هـ.ق) و حضر بصورة خاصة أبحاث المحقق محمد حسين الغروي الاصفهاني المتوفى: ١٣٦١هـ.ق) و اخيه العلامة الشيخ محمد حسن المظفر (المتوفى: ١٣٧٥هـ.ق) و عمدة استفادته من العَلَمين الجليلن الاخيرين.

حضر علي الشيخ محمد حسين الاصفهاني عدة سنين في الفلسفه و الاصول و الفقه. كان بينه و بين استاذه مودة و صحبة اكيدة و قال تلميذه الشيخ غلامرضا عرفانيان: «وسمعتُ منه (اثنا حضوري عنده ﷺ لدرس الاصول) انّه حضر لدى شيخه المعظّم الشيخ محمد حسين الاصفهاني لدراسته دورة من اصول الفقه مدّة عشرين سنة!!»[2] اول ما يُلفت نظر الطالب في كتاب اصول الفقه للمظفر، هو تأثره العميق بأسلوب و المباني العلامة الاصفهاني من حيث المحتوى و الفكر و تبويب الاصول و رصانة في التعبير وسلاسة في العبارة و استخدام الالفاظ البسيط و اليسير للتفهيم المطالب العميق و الدقيق كما عمل الاصفهاني في كتابه «الاصول على النهج الحديث». قال الشيخ محمد مهدي الآصفي: «انطبع الشيخ المظفر كثيراً باراَء استاذه الشيخ الاصفهاني في الاصول والفقه و الفلسفة و جرى على نهجه في البحث في كتابه «اصول الفقه»، حيث تبع منهجه في تبويب الاصول، كما يشير هو الى ذلك في ابتداء الكتاب، كما تأثر بمبانيه الخاصة على مايظهر ذلك من خلال كتابه الكبير «اصول الفقه» فيما انجز من هذا الكتاب. و كان يجله اجلالاً كبيراً، كلّما جرى له ذكر، أو اتيح له أن يتحدث عنه، و يخلص له الحبّ والاحترام، أكثر مما يخلص تلميذ لاستاذة»[3]

وحضر المظفر على اخيه الشيخ محمد حسن، سنوات كثيرة كما قال الطهراني:

١- شعراء الغرّى (النجفيات) لِلخاقاني، ٤٥٣/٨.

٢- تتميم كتاب اصول الفقه، ص١.

٣- عقائد الامامية للمظفر، ص٣.

«عمدة استفادته من اخيه الشيخ محمد حسن»[1] «وقيل: الشيخ محمد رضا كان مجازاً في الاجتهاد من اخيه»[2] و صرّح الآصفي بقوله: «حضر فيها على اخيه الشيخ محمد حسن مع اخيه الآخر الشيخ محمد حسين...»[3]

☐ جميعة «منتدى النشر»

أسّس المظفر «جمعيّة منتدى النشر» في سنة ١٣٥٤هـ.ق و انتخب لرئاستها من سنة ١٣٥٧ وجدّد انتخابه في كل دورة وان جمعية منتدى النشر هي إحدى ثمراته التي لاينساهاله تأريخ النجف العلمي فقد ضحى من أجل حياتها المعظم حياته و سقى بذرها سقياً مقطراً من نفسه الصافية و اسّس في سنة ١٣٧٦هـ.ق «كلية الفقه» في النجف الاشرف و اعترفت بها وزارة المعارف العراقية سنة ١٣٧٧هـ.ق، يدرس فيها: الفقه الامامي، والفقه المقارن، واصول الفقه، والتفسير واصوله، والحديث و اصوله (الدرية)، و علم النفس و الاجتماع و التأريخ الاسلامي، والفلسفة الاسلامية، و الفلسفة الحديثة و المنطق و التأريخ الحديث، و اصول التدريس، اللغة الإنجليزية و امثالها مما يحتاجه العلماء و المبلّغون في العصر الراهن.

و من اساتذة هذه الكلية: العلامة الشيخ عبدالحسين الحلي و الشيخ عبدالحسين الرشتي و العلامة محمد تقي الحكيم مؤلّف «الاصول العامة للفقه المقارن» والعلامة الشيخ محمد رضا المظفر «وقد بذل فقيدنا الشيخ حياته في سبيل تنمية هذه المؤسسة باخلاص و ايمان يعز مثله في نفوس المجاهدين، فكان يقوم بتدريس الفلسفة الاسلامية و ادارة الصفوف عند غياب بعض المدرّسين، في سائر العلوم. و كان في الوقت نفسه بعد مجلدات كتابه القيّم (اصول الفقه) للتدريس في «كلية الفقه»...

كل ذلك الى جنب المؤسسات و المشاريع الثقافية الاسلامية الاخرى الّتي أسّسها الشيخ و اتبع لها الاستمرار أو أصابها الفشل... و الى جنب حركه النشر و التأليف الّتي بعثها الشيخ في النجف كانت منها: مجلّتا البذرة و النجف»[4].

١- نقباء البشر، ٧٧٢/٢.

٢- معارف الرجال، ٢٤٧/٢.

٣- عقائد الامامية، ص٣.

٤- عقائد الاماميه للمظفر، ص١١.

أعضاء المنتدى

شارك في ادارته جمع من العلماء منهم: الشيخ محمد جواد الحجامي و السيد موسي بحر العلوم و السيد يوسف الحكيم و الشيخ هادي حموزى و الشيخ علي ثامر و الشيخ محمد حسين المظفر[١].

اخوته

له اخوة فضلاء أتقياء صلحاء وفقد اتفقت مصادر التحقيق انّهم خدموا الاسلام و المسلمين با مانة و إخلاص و روّجوا علوم آل محمد صلى الله عليه وآله بعزم و ثبات وقد ساهموا في نشر آثار بيت الرسول صلى الله عليه وآله بمؤلفاتهم.

١ - الشيخ عبدالنبي (١٢٩١ - ١٣٢٧هق) هو اكبر أنجال العلامة الشيخ محمد، قام مقام والده في امامة الجماعة في مسجدهم (مسجد المسابج) في سوق الكبير و هو الذي قام بتربية اخوته و كفلهم و شملهم بعطفه و حنانه و كان صالحا تقيا و على جانب من حسن الخلق و طيب المعاشرة؛ ملك قلوب مريديه بلذيذ كلامه و جميل سيرته... و اعقب ولدين اكبرهما الشيخ جواد: وهو ممّن يشتغل بطلب العلوم الدينية[٢].

٢ - الشيخ محمد حسن مظفر (١٣٠١ - ١٣٧٥هق) كان عالماً فاضلاً تقيا و رعاً... وكان محترماً عند علماء عصره و الوجوه في النجف[٣] تتلمذ على الشيخ محمد كاظم الخراساني (المتوفى:١٣٢٩هق) و محمد كاظم الطباطبائي (المتوفى:١٣٣٧هق) و الشيخ الشريعة (المتوفى:١٣٣٨هق) و الشيخ علي آل صاحب الجواهر و اكثر تحصيله من هذين الاستاذين الاخيرين وله اجازة الاجتهاد من اكثر مشايخه ورجع اليه البعض في التقليد من كسبة النجف و ضواحي البصرة[٤] له تأليفات كثيرة، أشهرهم: «كتاب دلائل الصدق لنهج الحق» في الامامة، ثلاث مجلدات.

١- شعراء الغرّى (النجفيات) لِلخاقاني، ١٩٣/٨، ٤٥٩.

٢- ماضي النجف و حاضرها، ٣٦٧/٣.　　٣- معارف الرجال، ٢٤٦/٢.

٤- ماضي النجف و حاضرها، ٣٦٩/٣ ـ معارف الرجال، ٢٤٦/٢ ـ نقباء البشر، ٣١/١.

۳ - ابوامين الشيخ محمد حسين (۱۳۱۲ - ۱۳۸۱هق) مات والده و هو ابن تسع سنين. هو من الادباء واهل النظم مقل في نظمه و نظم «ارجوزة في بعض ابواب الفقه» وهو كاتب ناثر ونثره اقوى من نظمه، له لباقة لسان وطلاقة وجه و لياقة و تخرج على آية الله الميرزا محمد حسين النائيني و الشيخ المحقق آغا ضياء الدين العراقي و السيد ابوالحسن الموسوي و اخيه الشيخ محمد حسن و اكثر استفادته منه. مؤلفاته كثيرة و أشهرهم: «كتاب في احوال الامام الصادق عليه السلام يقع في جزئين» و «كتاب علم الامام» و «ميثم التمّار»[1] و...

۴ - الشيخ محمد علي المتولّد سنة ۱۳۱۵هق تاجراً و قبل اشتغاله بالتجارة فرغ من المقدمات و سطوح الفقه والاصول[2].

مؤلفات الشيخ محمد رضا المظفر

۱ - «اصول الفقه»: يعتبر من الكتب الاصولية القيّمه باسلوب الحديث و تظهر اهميّة و قيمية هذا السِّفرا النفيس بمراجعة الكتب الضخام في هذا العلم.

۲ - «المنطق»: في ثلاثة اجزاء، كتاب نفيس و بديع في اسلوبه عرضت با وضع عبارة والفه لتبسيط هذا العلم لطلاب كلية المنتدى.

۳ - «عقايد الامامية»: (عقايد الشيعة) طبع عام ۱۳۷۳هق في النجف.

۴ - «فلسفه ابن سينا»: كفل فيه ترجمة الشيخ الرئيس و النقد لبعض آرائه.

۵ - «السقيفة»: ألّفه عام ۱۳۵۲هق.

۶ - «عَلى هامش السقيفة»: أجاب فيها على الرود الّتي صدرت إثر ظهور كتابه. طبع في سنة ۱۳۷۳هق.

۷ - «أحلام اليقظة»: بسط فيه حياة الفيلسوف ملاصدر الدين الشيرازي صاحب «الاسفار» و يناجي فيها صدر المتألهين و يتحدّث معه فيما يتعلق بنظرياته في الفلسفة

۱- معارف الرجال، ۲۴۷/۲ ـ ماضي النجف وحاضرها، ۳۷۰/۳ ـ نقباء البشر ۶۴۶/۲ ـ شعراء الغريّ، ۱۹۱/۸.

۲- ماضي النجف و حاضرها، ۳۷۶/۳.

الالهية العالية ويتلقي منه الجواب بصورة مشروحة و بعرض قصصي جميل. نشر قسم من الكتاب في مجلتي «العرفان» و «الدليل» و غيرهما[1].

٨ - «ديوان الشعر»: اكثر من اَلْفَي بيت[2] و طبعت نماذج منه في «شعراء الغرّى» و «ماضي النجف و حاضرها».

٩ - «حاشية المكاسب للانصاري»: على الخيارات فقط.

١٠ - «الفلسفة الاسلامية»: كراساتٌ و زّعها المظفّر على تلاميذه أثناء تدريسه الفلسفة الاسلامية في السَّنَواتِ الثلاث الأُولى لِتأسيس «كليه الفقه» في النجف الاشرف طبع عام ١٤١٣هق في قم- إعداد تلميذه السيد محمد تقي الطباطبائي التبريزي[3].

١١ - قدّم لكتاب «الاسفار الاربعة للصدر المتألهين» و «جواهر الكلام للنجفي».

١٢ - «كتاب في علم العروض»: قال المظفر: «قد أَلّفتُ كتاباً في علم العروض سنة ١٣٤٣هق على الاسلوب الحديث ولكن بقي ناقصاً و الى الآن لم اوفق الى اتمامه ولي كتاباتٌ في كثير من العلوم لم تزل مبعثره و اكثرها في الاصول»[4].

▢ وفاته

تُوُفِّي بالنجف ليلة ١٦ رمضان سنة ١٣٨٣هق (١٣٤٣هش) و شيع بتشييع حافل بالعلماء و الوجوه من النجف و خارجها و اقبر مع اخيه الحجة الشيخ محمد حسن بمقبرتهم الخاصة.

قم - صادق حسن‌زاده المراغي

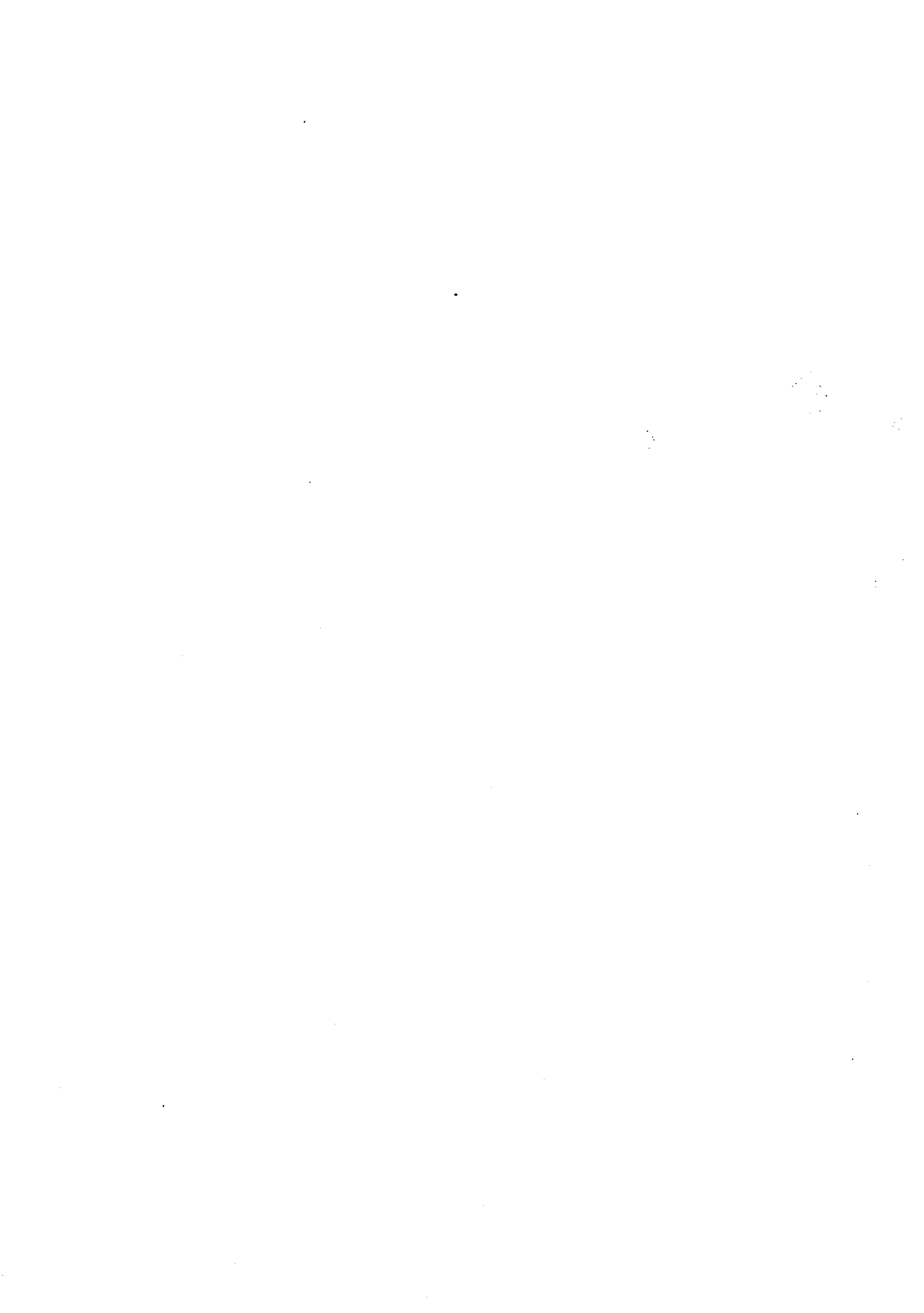
١- نقباء البشر، ٧٧٣/٢ ـ عقايد الاماميه، ص ٥.

٢- شعراء الغرّى (النجفيات) لِلخاقاني، ٤٦١/٨.

٣- طبع مؤسسة دارالكتاب - قم.

٤- شعراء الغرّى (النجفيات) لِلخاقاني، ٤٥٩/٨.

وضع هذا الكتاب لتبسيط اصول هذا الفن للمبتدئين ليعينهم على الدخول في بحره العميق عندما يبلغون درجة المراهقين و هو الحلقة المفقودة بين كتاب معالم الاصول و بين كفاية الاصول. يجمع بين سهولة العبارة و الاختصار، و بين انتفاء الآراء الحديثة التي تطور إليها هذا الفن.





المدخل

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمده على آلائه و نصلى على خاتم النبيين محمد و آله الطاهرين المعصومين.

☐ تعريف علم الاصول

علم اصول الفقه هو «علم يبحث فيه عن قواعد تقع نتيجتها في طرق استنباط الحكم الشرعي».

مثاله: ان الصلاة واجبة في الشريعة الاسلامية المقدسة، و قد دلّ على وجوبها من القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَ أقيمُوا الصَّلٰوةَ﴾[١]، ﴿إنَّ الصَّلٰوةَ كانَت عَلى المُؤمِنينَ كِتاباً مَوقُوتاً﴾[٢]. و لكن دلالة الآية الاولى متوقفة على ظهور صيغة الأمر ـ نحو «أقيموا» هنا ـ في الوجوب، و متوقفة أيضاً على أن ظهور القرآن حجة يصح الإستدلال به.

و هاتان المسالتان يتكفل ببيانهما «علم الاصول».

فإذا علم الفقيه من هذا العلم ان صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب، و ان ظهور القرآن حجة ـ استطاع ان يستنبط من هذه الآية الكريمة المذكورة ان الصلاة واجبة.

١- البقرة /٤٣، ٨٣، ١١٠ ـ النساء /٧٧ ـ يونس /٨٧ ـ النور /٥٦ ـ الروم /٣١ ـ المزمل /٢٠.

٢- النساء /١٠٣.

و هكذا في كل حكم شرعي مستفاد من أي دليل شرعي أو عقلي لا بد ان يتوقف استنباطه من الدليل على مسألة أو أكثر من مسائل هذا العلم.

الحكم: واقعي و ظاهري. و *الدليل*: اجتهادي و فقاهتي.

ثم لا يخفى ان الحكم الشرعي الذي جاء ذكره في التعريف السابق على نحوين:

١ـ أن يكون ثابتاً للشيء بما هو في نفسه فعل من الأفعال، كالمثال المتقدم أعني وجوب الصلاة، فالوجوب ثابت للصلاة بما هي صلاة في نفسها و فعل من الأفعال مع قطع النظر عن أي شيء آخر. و يسمى مثل هذا الحكم «الحكم الواقعي». و الدليل الدال عليه «الدليل الاجتهادي».

٢ـ أن يكون ثابتاً للشيء بما انه مجهول حكمه الواقعي، كما إذا اختلف الفقهاء في حرمة النظر إلى الأجنبية، أو وجوب الاقامة للصلاة. فعند عدم قيام الدليل على أحد الأقوال لدى الفقيه يشك في الحكم الواقعي الاولي المختلف فيه، و لأجل ألا يبقى في مقام العمل متحيراً لا بد له من وجود حكم آخر و لو كان عقلياً، كوجوب الاحتياط أو البراءة أو عدم الاعتناء بالشك. و يسمى مثل هذا الحكم الثانوي «الحكم الظاهري». و الدليل الدال عليه «الدليل الفقاهتي» أو «الأصل العملي».

و مباحث الاصول منها ما يتكفل للبحث عما تقع نتيجته في طريق استنباط الحكم الواقعي، و منها ما يقع في طريق الحكم الظاهري. و يجمع الكل. «وقوعها في طريق استنباط الحكم الشرعي» على ما ذكرناه في التعريف.

☐ موضوع علم الاصول

ان هذا العلم غير متكفل للبحث عن موضوع خاص، بل يبحث عن موضوعات شتى تشترك كلها في غرضنا المهم منه، و هو استنباط الحكم الشرعي. فلا وجه لجعل موضوع هذا العلم خصوص «الأدلة الأربعة» فقط، و هي الكتاب و السنة و الإجماع و العقل، أو باضافة الاستصحاب، أو باضافة القياس و الاستحسان، كما صنع المتقدمون.

و لا حاجة إلى الالتزام بأن العلم لا بد له من موضوع يبحث عن عوارضه الذاتية

في ذلك العلم، كما تسالمت عليه كلمة المنطقيين، فان هذا لا ملزم له و لا دليل عليه.

❑ فائدته

ان كل متشرع يعلم انه ما من فعل من أفعال الانسان الاختيارية الا و له حكم في الشريعة الاسلامية المقدسة من وجوب أو حرمة أو نحوهما من الأحكام الخمسة. و يعلم أيضاً ان تلك الأحكام ليست كلها معلومة لكل أحد بالعلم الضروري، بل يحتاج أكثرها لاثباتها إلى إعمال النظر و اقامة الدليل، أي انها من العلوم النظرية.

و علم الاصول هو العلم الوحيد المدون للإستعانة به على الاستدلال على اثبات الأحكام الشرعية. ففائدته إذن، الإستعانة على الاستدلال للاحكام من أدلتها.

❑ تقسيم ابحاثه

تنقسم مباحث هذا العلم إلى أربعة أقسام[1]:

١ـ مباحث الألفاظ و هي تبحث عن مداليل الألفاظ و ظواهرها من جهة عامة نظير البحث عن ظهور صيغة إفعل في الوجوب و ظهور النهي في الحرمة. و نحو ذلك.

٢ـ المباحث العقلية و هي ما تبحث عن لوازم الأحكام في أنفسها و لو لم تكن تلك الأحكام مدلولة للفظ، كالبحث عن الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع، و كالبحث عن استلزام وجوب الشيء لوجوب مقدمته المعروف هذا البحث باسم «مقدمة الواجب»، وكالبحث عن استلزام وجوب الشيء لحرمة ضده المعروف باسم «مسألة الضد»، و كالبحث عن جواز اجتماع الأمر و النهي. و غير ذلك.

١- و هذا التقسيم حديث تنبه له شيخنا العظيم الشيخ محمد حسين الاصفهاني ﴿ المتوفى سنة ١٣٦١ (هـ.ق)، أفاده في دورة بحثه الاخيرة... و هو التقسيم الصحيح الذي يجمع مسائل علم الاصول و يدخل كل مسألة في بابها، فمثلا مبحث المشتق كان يعد من المقدمات و ينبغي أن يعد من مباحث الألفاظ، و مقدمة الواجب و مسألة الاجزاء و نحوهما كانت تعد من مباحث الألفاظ و هي من بحث الملازمات العقلية ... و هكذا.

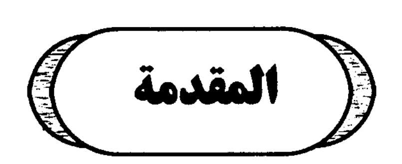
٣ـ مباحث الحجة و هي ما يبحث فيها عن الحجية و الدليلية، كالبحث عن حجية خبر الواحد، و حجية الظواهر، و حجية ظواهر الكتاب، و حجية السنة و الإجماع و العقل، و ما إلى ذلك.

٤ـ مباحث الاصول العملية و هي تبحث عن مرجع المجتهد عند فقدان الدليل الاجتهادي، كالبحث عن أصل البراءة و الاحتياط و الاستصحاب و نحوها.

فمقاصد الكتاب ـ إذن ـ أربعة وله خاتمة تبحث عن تعارض الأدلة و تسمى «مباحث التعادل و التراجيح» فالكتاب يقع في خمسة أجزاء[1] إن شاء الله تعالى.

و قبل الشروع لا بد من مقدمة يبحث فيها عن جملة من المباحث اللغوية التي لم يستوف البحث عنها في العلوم الادبية أو لم يبحث عنها.

١- و قد وضعه المؤلف طاب مثواه بعدئذٍ في أربعة أجزاء، حيث الحق مباحث التعادل و التراجيح في الجزء الثالث ضمن مباحث الحجة، و قد أوضح أسباب ذلك في مقدمة الجزء الثالث.



المقدمة

تبحث عن أمور لها علاقة بوضع الألفاظ واستعمالها ودلالتها وفيها أربعة عشر مبحثاً:

١ـ حقيقة الوضع

لا شك ان دلالة الألفاظ على معانيها في أية لغة كانت ليست ذاتية، كذاتية دلالة الدُّخان ـ مثلاً ـ على وجود النار، وان توهم ذلك بعضهم، لأن لازم هذا الزعم ان يشترك جميع البشر في هذه الدلالة، مع ان الفارسي مثلاً لايفهم الألفاظ العربية ولا غيرها من دون تعلم وكذلك العكس في جميع اللغات. وهذا واضح.

وعليه، فليست دلالة الألفاظ على معانيها الا بالجعل والتخصيص من واضع تلك الألفاظ لمعانيها. ولذا تدخل الدلالة اللفظية هذه في الدلالة الوضعية.

٢ـ من الواضع؟

ولكن من ذلك الواضع الأول في كل لغة من اللغات؟

قيل: ان الواضع لابدّ أن يكون شخصاً واحداً يتبعه جماعة من البشر في التفاهم بتلك اللغة.

وقيل ـ وهو الأقرب إلى الصواب ـ ان الطبيعة البشرية حسب القوة المودعة من الله تعالى فيها تقتضي إفادة مقاصد الانسان بالألفاظ، فيخترع من عند نفسه لفظاً مخصوصاً عند إرادة معنى مخصوص ـ كما هو المشاهد من الصبيان عند أول أمرهم ـ فيتفاهم مع الآخرين الذين يتصلون به والآخرون كذلك يخترعون من انفسهم ألفاظاً لمقاصدهم وتتألف على مرور الزمن من مجموع ذلك طائفة صغيرة من الألفاظ، حتى

تكون لغة خاصة، لها قواعدها يتفاهم بها قوم من البشر. وهذه اللغة قد تتشعب بين اقوام متباعدة وتتطور عند كل قوم بما يحدث فيها من التغيير والزيادة، حتى قد تنبثق منها لغات أُخرى فيصبح لكل جماعة لغتهم الخاصة.

وعليه، تكون حقيقة الوضع هو جعل اللفظ بإزاء المعنى وتخصيصه به. ومما يدل على اختيار القول الثاني في الواضع، انه لو كان الواضع شخصاً واحداً لنقل ذلك في تأريخ اللغات ولعرف عند كل لغة واضعها.

٣ـ الوضع تعييني وتعيّني

ثم ان دلالة الألفاظ على معانيها الأصل فيها أن تكون ناشئة من الجعل والتخصيص ويسمى الوضع حينئذٍ «*تعيينياً*». وقد تنشأ الدلالة من اختصاص اللفظ بالمعنى، *الحاصل* هذا الاختصاص من الكثرة في الإستعمال على درجة من الكثرة انه تألفه الاذهان على وجه إذا سمع اللفظ ينتقل السامع منه إلى المعنى. ويسمى الوضع حينئذٍ «*تعيّنياً*».

٤ـ أقسام الوضع

لابدّ في الوضع من تصور اللفظ والمعنى، لأن الوضع حكم على المعنى و على اللفظ، ولايصح الحكم على الشيء الا بعد تصوره ومعرفته بوجه من الوجوه ولو على نحو الإجمال، لأن تصور الشيء قد يكون بنفسه وقد يكون بوجهه، أي بتصور عنوان عام ينطبق عليه ويشار به إليه اذ يكون ذلك العنوان العام مرآة وكاشفاً عنه كما إذا حكمت على شبح من بعيد انه ابيض مثلاً وانت لاتعرفه بنفسه انه أيّ شيء هو، وأكثر ما تعرف عنه ـ مثلاً ـ انه شيء من الاشياء أو حيوان من الحيوانات. فقد صح حكمك عليه بأنه ابيض مع انك لم تعرفه ولم تتصوره بنفسه و انما تصورته بعنوان انه شيء أو حيوان لا أكثر واشرت به إليه. وهذا ما يسمى في عرفهم «تصور الشيء بوجهه» وهو كافٍ لصحة الحكم على الشيء. وهذا بخلاف المجهول محضاً فإنه لايمكن الحكم عليه أبداً.

وعلى هذا، فانّه يكفينا في صحة الوضع للمعنى ان نتصوره بوجهه، كما لو كنا

تصورناه بنفسه.

ولما عرفنا ان المعنى لابدّ من تصوره وان نتصوره على نحوين ـ فإنه بهذا الإعتبار وباعتبار ثان هو ان المعنى قد يكون خاصاً أي جزئياً وقد يكون عاماً أي كلياً ـ *نقول*: إنّ الوضع ينقسم إلى أربعة أقسام عقلية:

١ ـ أن يكون المعنى المتصور جزئياً والموضوع له نفس ذلك الجزئي، أي ان الموضوع له معنى متصور بنفسه لا بوجهه. ويسمى هذا القسم «الوضع خاص والموضوع له خاص».

٢ ـ أن يكون المتصور كلياً والموضوع له نفس ذلك الكلي أي ان الموضوع له كلي متصور بنفسه لا بوجهه. ويسمى هذا القسم «الوضع عام والموضوع له عام».

٣ ـ أن يكون المتصور كلياً والموضوع له أفراد الكلي لا نفسه، أي ان الموضوع له جزئي غير متصور بنفسه بل بوجهه، ويسمى هذا القسم «الوضع عام والموضوع له خاص».

٤ ـ أن يكون المتصور جزئياً والموضوع له كلياً لذلك الجزئي، ويسمى هذا القسم «الوضع خاص والموضوع له عام».

إذا عرفت هذه الأقسام المتصورة العقلية، *فنقول*: لا نزاع في إمكان الأقسام الثلاثة الاولى، كما لا نزاع في وقوع القسمين الاولين. ومثال الأول الأعلام الشخصية كمحمد وعلي وجعفر، ومثال الثاني أسماء الأجناس كماء وسماء ونجم وانسان وحيوان.

وإنما النزاع وقع في أمرين: الأول في إمكان القسم الرابع، والثاني في وقوع الثالث بعد التسليم بامكانه. والصحيح عندنا استحالة الرابع ووقوع الثالث ومثاله الحروف وأسماء الاشارة والضمائر والاستفهام ونحوها على ما سيأتي.

٥ ـ استحالة القسم الرابع

اما استحالة الرابع وهو الوضع الخاص والموضوع له العام، *فنقول* في بيانه: ان النزاع في إمكان ذلك ناشيء من النزاع في إمكان أن يكون الخاص وجها وعنواناً للعام، وذلك لما تقدم ان المعنى الموضوع له لابدّ من تصوره بنفسه أو بوجهه

لاستحالة الحكم على المجهول، والمفروض في هذا القسم ان المعنى الموضوع له لم يكن متصوراً وإنما تصور الخاص فقط. والا لو كان متصوراً بنفسه ولو بسبب تصور الخاص كان من القسم الثاني وهو الوضع العام والموضوع له العام. ولا كلام في إمكانه بل في وقوعه كما تقدم.

فلابدّ حينئذٍ للقول بامكان القسم الرابع من ان نفرض ان الخاص يصح أن يكون وجها من وجوه العام وجهة من جهاته حتى يكون تصوره كافيا عن تصور العام بنفسه ومغنيا عنه، لأجل أن يكون تصورا للعام بوجه.

ولكن الصحيح الواضح لكل مفكّر ان الخاص ليس من وجوه العام بل الأمر بالعكس من ذلك، فان العام هو وجه من وجوه الخاص وجهة من جهاته. ولذا قلنا بامكان القسم الثالث وهو «الوضع العام والموضوع له الخاص» لأنـا إذا تصورنا العام فقد تصورنا في ضمنه جميع أفراده بوجه، فيمكن الوضع لنفس ذلك العام من جهة تصوره بنفسه فيكون من القسم الثاني، ويمكن الوضع لأفراده من جهة تصورها بوجهها فيكون من الثالث. بخلاف الأمر في تصور الخاص فلايمكن الوضع معه الا لنفس ذلك الخاص ولايمكن الوضع للعام لأنا لم نتصوره أصلاً لا بنفسه بحسب الفرض ولا بوجهه اذ ليس الخاص وجها له. ويستحيل الحكم على المجهول المطلق.

٦ـ وقوع الوضع العام والموضوع له الخاص وتحقيق المعنى الحرفي

اما وقوع القسم الثالث، فقد *قلنا*: إنّ مثاله وضع الحروف وما يلحق بها من أسماء الاشارة والضمائر والموصولات والاستفهام ونحوها.

وقبل اثبات ذلك لابدّ من «تحقيق معنى الحرف وما يمتاز به عن الاسم» ،*فنقول*:
الأقوال في وضع الحروف وما يلحق بها من الأسماء ثلاثة:

١ـ ان الموضوع له في الحروف هو بعينه الموضوع له في الأسماء المسانخة لها في المعنى، فمعنى «من» الابتدائية هو عين معنى كلمة الابتداء بلا فرق. وكذا معنى «على» معنى كلمة الاستعلاء، ومعنى «في» معنى كلمة الظرفية... وهكذا.

وإنما الفرق في جهة أخرى، وهي ان الحرف وضع لأجل أن يستعمل في معناه إذا

لوحظ ذلك المعنى حالة و آلة لغيره، أي إذا لوحظ المعنى غير مستقل في نفسه، والاسم وضع لأجل أن يستعمل في معناه إذا لوحظ مستقلاً في نفسه.

مثلاً: مفهوم «الابتداء» معنى واحد وضع له لفظان، أحدهما لفظ «الابتداء» والثاني كلمة «من»، لكن الأول وضع له لأجل أن يستعمل فيه عندما يلاحظ المستعمل مستقلاً في نفسه، كما إذا قيل «ابتداء السير كان سريعا». والثاني وضع له لأجل أن يستعمل فيه عندما يلاحظه المستعمل غير مستقل في نفسه، كما إذا قيل «سرت من النجف».

فتحصل ان الفرق بين معنى الحرف ومعنى الاسم، ان الأول يلاحظه المستعمل حين الإستعمال آلة لغيره وغير مستقل في نفسه، والثاني يلاحظه حين الإستعمال مستقلاً، مع ان المعنى في كليهما واحد. والفرق بين وضعيهما إنما هو الغاية فقط.

ولازم هذا القول، ان الوضع والموضوع له في الحروف عامّان. وهذا القول منسوب إلى الشيخ الرضي نجم الأئمة واختاره المحقق صاحب الكفاية قدس سره.

٢ـ ان الحروف لم توضع لمعان أصلاً، بل حالها حال علامات الإعراب في إفادة كيفية خاصة في لفظ آخر، فكما ان علامة الرفع في قولهم «حدّثنا زُرارة» تدل على أن زرارة فاعل الحديث، كذلك «مِنْ» في المثال المتقدم تدل على أن النجف مبتدأ منها والسير مبتدأ به.

٣ـ ان الحروف موضوعة لمعان مباينة في حقيقتها وسنخها للمعاني الاسمية، فان المعاني الاسمية في حد ذاتها معان مستقلة في أنفسها ومعاني الحروف لا استقلال لها بل هي متقومة بغيرها.

والصحيح هذا القول الثالث. ويحتاج إلى توضيح وبيان:

ان المعاني الموجودة في الخارج على نحوين:

الأول: ما يكون موجوداً في نفسه، كـ«زيد» الذي هو من جنس الجوهر و«قيامه» مثلاً الذي هو من جنس العرض، فان كلا منهما موجود في نفسه. والفرق ان الجوهر موجود في نفسه لنفسه، والعرض موجود في نفسه لغيره.

الثاني: ما يكون موجوداً لا في نفسه، كنسبة القيام إلى زيد.

والدليل على كون هذا المعنى لا في نفسه: انه لو كان للنسب والروابط وجودات استقلالية، للزم وجود الرابط بينها وبين موضوعاتها، فننقل الكلام إلى ذلك الرابط، والمفروض انه موجود مستقل، فلابدّ له من رابط أيضاً... وهكذا ننقل الكلام إلى هذا الرابط فيلزم التسلسل، والتسلسل باطل.

فيعلم من ذلك ان وجود الروابط والنسب في حد ذاته متعلق بالغير ولا حقيقة له الا التعلق بالطرفين.

ثم ان الانسان في مقام إفادة مقاصده كما يحتاج إلى التعبير عن المعاني المستقلة كذلك يحتاج إلى التعبير عن المعاني غير المستقلة في ذاتها، فحكمة الوضع تقتضي ان توضع بإزاء كل من القسمين ألفاظ خاصة، و الموضوع بإزاء المعاني المستقلة هي الأسماء، و الموضوع بإزاء المعاني غير المستقلة هي الحروف وما يلحق بها. وهذه المعاني غير المستقلة لما كانت على أقسام شتى فقد وضع بإزاء كل قسم لفظ يدل عليه، أو هيئة لفظية تدل عليه.

مثلاً: إذا قيل «نزحت البئر في دارنا بالدَّلو» ففيه عدة نسب مختلفة ومعان غير مستقلة: احداها نسبة النزح إلى فاعله والدال عليها هيئة الفعل للمعلوم، وثانيتها نسبته إلى ما وقع عليه أي مفعوله وهو البئر والدال عليها هيئة النصب في الكلمة، وثالثتها إلى المكان والدال عليها كلمة «في»، ورابعتها نسبته إلى الآلة والدال عليها لفظ الباء في كلمة «بالدلو».

ومن هنا يعلم ان الدال على المعاني غير المستقلة ربما يكون لفظاً مستقلاً كلفظة من، وإلى، وفي. وربما يكون هيئة في اللفظ كهيئات المشتقات والأفعال وهيئات الإعراب.

☐ النتيجة

فقد تحقق مما بيّناه ان الحروف لها معان تدل عليها كالأسماء، والفرق ان المعاني الاسمية مستقلة في أنفسها وقابلة لتصورها في ذاتها، وان كانت الوجود الخارجي

محتاجة إلى غيرها كالاعراض، واما معاني الحرفية فهي معان غير مستقلة وغير قابلة للتصور الا في ضمن مفهوم آخر. ومن هنا يشبه كل أمر غير مستقل بالمعنى الحرفي.

❑ بطلان القولين الاولين

وعلى هذا، يظهر بطلان القول الثاني القائل ان الحروف لا معاني لها وكذلك القول الأول القائل ان المعنى الحرفي والاسمي متحدان بالذات مختلفان باللحاظ.

ويُرَدّ هذا القول أيضاً أنه لو صح اتحاد المعنيين لجاز إستعمال كل من الحرف والاسم في موضع الآخر، مع انه لايصح بالبداهة حتى على نحو المجاز. فلايصح بدل قولنا: زيد في الدار ـ مثلاً ـ ان يقال زيد الظرفية الدار.

وقد اجيب عن هذا الايراد بأنه إنما لايصح أحدهما في موضع الآخر لأن الواضع اشترط ألاّ يستعمل لفظ الظرفية الا عند لحاظ معناه مستقلاً، ولا يستعمل لفظ «في» الا عند لحاظ معناه غير مستقل وآلة لغيره. ولكنه جواب غير صحيح لأنه لا دليل على وجوب اتباع ما يشترطه الواضع إذا لم يكن اشتراطه يوجب إعتبار خصوصية في اللفظ والمعنى. وعلى تقدير أن يكون الواضع ممن تجب طاعته فمخالفته توجب العصيان لا غلط الكلام.

❑ زيادة أيضاح

اذ قد عرفت ان الموجودات[1] منها ما يكون مستقلاً في الوجود، ومنها ما يكون رابطا بين موجودين. فاعلم ان كل كلام مركب من كلمتين أو أكثر إذا ألقيت كلماته بغير ارتباط بينهما فان كل واحد منها كلمة مستقلة في نفسها لا ارتباط لها بالاخرى،

١- ينبغي ان يقال للتوضيح ان الموجودات على أربعة أنحاء: موجود في نفسه لنفسه بنفسه وهو واجب الوجود، وموجود في نفسه لنفسه بغيره وهو الجوهر كالجسم والنفس، وموجود في نفسه لغيره بغيره وهو العرض، وموجود في غيره وهو أضعفها وهو المعنى الحرفي المعبّر عنه بالربط، فالأقسام الثلاثة الاولى الموجودات المستقلة، والرابع، عداها الذي هو المعنى الحرفي الذي لا وجود له الا وجود طرفَيه.

وإنما الذي يربط بين المفردات ويؤلفها كلاماً واحداً، هو الحرف أو احدى الهيئات الخاصة. فانت إذا قلت مثلاً: «أنا». «كتب». «قلم». لايكون بين هذه الكلمات ربط وإنما هي مفردات صرفة منثورة. اما إذا قلت: «كتبت بالقلم»، كان كلاماً واحداً مرتبطاً بعضه مع بعض مفهماً للمعنى المقصود منه. وما حصل هذا الإرتباط والوحدة الكلامية الا بفضل الهيئة المخصوصة لكتبت وحرف الباء و أل.

وعليه، يصح ان يقال ان الحروف هي روابط المفردات المستقلة والمؤلفة للكلام الواحد والموحدة للمفردات المختلفة، شأنها شأن النسبة بين المعاني المختلفة والرابطة بين المفاهيم غير المربوطة. فكما ان النسبة رابطة بين المعاني ومؤلفة بينها فكذلك الحرف الدال عليها رابط بين الألفاظ ومؤلف بينها.

وإلى هذا أشار سيد الاولياء أمير المؤمنين عليه السلام بقوله المعروف في تقسيم الكلمات: «الاسم ما انبأ عن المسمى، والفعل ما انبأ عن حركة المسمى، والحرف ما أوجد معنى في غيره»[1]. فاشار إلى ان المعاني الاسمية معان استقلالية، ومعاني الحروف غير مستقلة في نفسها وإنما هي تحدث الربط بين المفردات. ولم نجد في تعاريف القوم للحرف تعريفا جامعاً صحيحاً مثل هذا التعريف.

❑ الوضع في الحروف عام والموضوع له خاص

إذا اتضح جميع ما تقدم يظهر ان كل نسبة حقيقتها متقومة بطرفيها على وجه لو قطع النظر عن الطرفين لبطلت وانعدمت، فكل نسبة في وجودها الرابط مباينة لأية نسبة أُخرى ولا تَصْدُق عليها، وهي في حد ذاتها مفهوم جزئي حقيقي.

وعليه لايمكن فرض النسبة مفهوماً كلياً ينطبق على كثيرين وهي متقومة بالطرفين والا لبطلت وانسلخت عن حقيقة كونها نسبة.

ثم ان النسب غير محصورة فلايمكن تصور جميعها للواضع، فلابدّ في مقام الوضع لها من تصور معنى اسمي يكون عنواناً للنسب غير المحصورة حاكيا عنها وليس

١- أعيان الشيعة عاملى، ١٦١/١.

العنوان في نفسه نسبة، كمفهوم لفظ «النسبة الابتدائية» المشار به إلى أفراد النسب الابتدائية الكلامية. ثم يضع لنفس الأفراد غير المحصورة التي لايمكن التعبير عنها الا بعنوانها. وبعبارة أُخرى انّ الموضوع له هو النسبة الابتدائية بالحمل الشايع واما النسبة الابتدائية بالحمل الاولى فليست بنسبة حقيقة بل تكون طرفاً للنسبة كما لو قلت: الابتداء كان من هذا المكان.

ومن هذا يعلم حال أسماء الاشارة والضمائر والموصولات ونحوها. فالوضع في الجميع عام والموضوع له خاص.

٧ـ الإستعمال حقيقي ومجازي

إستعمال اللفظ في معناه الموضوع له «حقيقة»، واستعماله في غيره المناسب له «مجاز»، وفى غير المناسب «غلط». وهذا أمر محل وفاق.

ولكنه وقع الخلاف في الإستعمال المجازي في أن صحته هل هي متوقفة على ترخيص الواضع وملاحظة العلاقات المذكورة في علم البيان، أو أن صحته طبعية تابعة لاستحسان الذوق السليم، فكلما كان المعنى غير الموضوع له مناسبا للمعنى الموضوع له واستحسنه الطبع صح إستعمال اللفظ فيه، والا فلا؟

والأرجح القول الثاني، لأنا نجد صحة إستعمال الاسد في الرجل الشجاع مجازاً، وان منع منه الواضع، وعدم صحة استعماله مجازاً في كريه رائحة الفم ـكما يمثلون ـ وان رخص الواضع. ومؤيد ذلك اتفاق اللغات المختلفة غالبا في المعاني المجازية، فترى في كل لغة يعبر عن الرجل الشجاع باللفظ الموضوع للأسد. وهكذا في كثير من المجازات الشائعة عند البشر.

٨ ـ الدلالة تابعة للإرادة

قسموا الدلالة إلى قسمين: التصورية والتصديقية:

١ـ *التصورية* وهي ان ينتقل ذهن الانسان إلى معنى اللفظ بمجرد صدوره من لافظ، ولو علم ان اللافظ لم يقصده، كانتقال الذهن إلى المعنى الحقيقي عند إستعمال اللفظ في معنى مجازي، مع ان المعنى الحقيقي ليس مقصوداً للمتكلم، وكانتقال الذهن

إلى المعنى من اللفظ الصادر من الساهي أو النائم أو الغالط.

٢ـ*التصديقية* وهي دلالة اللفظ على أن المعنى مراد للمتكلم في اللفظ وقاصد لاستعماله فيه. وهذه الدلالة متوقفة على عدة اشياء: أولاً على احراز كون المتكلم في مقام البيان والإفادة، وثانياً على احراز انه جاد غير هازل، وثالثاً على احراز انه قاصد لمعنى كلامه شاعر به، و رابعاً على عدم نصب قرينة على إرادة خلاف الموضوع له والاكانت الدلالة التصديقية على طبق القرينة المنصوبة.

والمعروف ان الدلالة الاولى (التصورية) معلولة للوضع، أي ان الدلالة الوضعية هي الدلالة التصورية. وهذا هو مراد من يقول: «ان الدلالة غير تابعة للإرادة بل تابعة لعلم السامع بالوضع».

والحق ان الدلالة تابعة للإرادة، ـ وأول من تنبه لذلك فيما نعلم، الشيخ نصيرالدين الطوسي ﷺ، لأن الدلالة في الحقيقة منحصرة في الدلالة التصديقية، والدلالة التصورية التي يسمونها دلالة ليست بدلالة، وان سميت كذلك فإنه من باب التشبيه والتجوز، لأن التصورية في الحقيقة هي من باب تداعي المعاني الذي يحصل بأدنى مناسبة فتقسيم الدلالة إلى تصديقية وتصورية تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره.

والسرّ في ذلك ان الدلالة حقيقة ـ كما فسرناها في كتاب المنطق الجزء الأول بحث الدلالة ـ هي ان يكشف الدال عن وجود المدلول، فيحصل من العلم به العلم بالمدلول، سواء كان الدال لفظاً أو غير لفظ.

مثلاً: ان طَرْقَة الباب يقال انها دالة على وجود شخص على الباب طالب لأهل الدار، باعتبار ان المِطْرَقة موضوعة لهذه الغاية. وتحليل هذا المعنى ان سماع الطرقة يكشف عن وجود طالب قاصد للطلب فيحصل من العلم بالطرقة، العلم بالطارق وقصده، ولذلك يتحرك السامع إلى اجابته. لا أنه ينتقل ذهن السامع من تصور الطرقة إلى تصور شخص ما، فان هذا الانتقال قد يحصل بمجرد تصور معنى الباب أو الطرقة من دون ان يسمع طرقة ولايسمى ذلك دلالة. ولذا ان الطرقة ـ لو كانت

على نحو مخصوص يحصل من حركة الهواء مثلاً ـ لاتكون دالة على ما وضعت له المطرقة وان خطر في ذهن السامع معنى ذلك.

وهكذا نقول في دلالة الألفاظ على معانيها بدون فرق، فان اللفظ إذا صدر من المتكلم على نحو يحرز معه انه جاد فيه غير هازل وانه عن شعور وقصد وان غرضه البيان والافهام، ومعنى احراز ذلك ان السامع علم بذلك، فان كلامه يكون حينئذٍ دالاً على وجود المعنى، أي وجوده في نفس المتكلم بوجود قصدي، فيكون علم السامع بصدور الكلام منه يستلزم علمه بأن المتكلم قاصد لمعناه لأجل أن يفهمه السامع. وبهذا يكون الكلام دالاً كما تكون الطرقة دالة. وينعقد بهذا للكلام ظهور في معناه الموضوع له أو المعنى الذي اقيمت على ارادته قرينة.

ولذا نحن عرفنا الدلالة اللفظية في المنطق[1] بأنها «هي كون اللفظ بحالة ينشأ من العلم بصدوره من المتكلم، العلم بالمعنى المقصود به». ومن هنا سمي المعنى معنىً، أي المقصود، من عناه إذا قصده.

ولأجل أن يتضح هذا الأمر جيدا اعتبر باللافِتات التي توضع في هذا العصر للدلالة على أن الطريق مغلوق ـ مثلاً ـ أو ان الاتجاه في الطريق إلى اليمين أو اليسار، ونحو ذلك. فان اللافتة إذا كانت موضوعة في موضعها اللائق على وجه منظم بنحو يظهر منه ان وضعها لهداية المستطرقين كان مقصوداً لواضعها، فان وجودها هكذا يدل حينئذٍ على ما يقصد منها من غلق الطريق أو الاتجاه. اما لو شاهدتها مطروحة في الطريق مهملة أو عند الكاتب يرسمها فان المعنى المكتوب يخطر في ذهن القاريء ولكن لاتكون دالة عنده على أن الطريق مغلوقة أو أن الاتجاه كذا، بل أكثر ما يفهم من ذلك انها ستوضع لتدل على هذا بعد ذلك لا أن لها الدلالة فعلاً.

٩ـ الوضع شخصي ونوعي

قد عرفت في المبحث الرابع انه لا بد في الوضع من تصور اللفظ والمعنى وعرفت

١ـ المنطق، ٣٥/١.

هناك ان المعنى تارةً يتصوره الواضع بنفسه وأُخرى بوجهه وعنوانه. فاعرف هنا ان اللفظ أيضاًكذلك ربما يتصوره الواضع بنفسه ويضعه للمعنى كما هو الغالب في الألفاظ، فيسمى الوضع حينئذٍ «شخصياً». وربما يتصوره بوجهه وعنوانه، فيسمى الوضع «نوعياً».

ومثال الوضع النوعي الهيئات، فان الهيئة غير قابلة للتصور بنفسها، بل إنما يصح تصورها في مادة من مواد اللفظ كهيئة كلمة ضرب مثلاً ـ وهي هيئة الفعل الماضى ـ فان تصورها لابدّ أن يكون في ضمن الضاد والراء والباء، أو في ضمن الفاء والعين واللام في فعل. ولما كانت المواد غير محصورة ولايمكن تصور جميعها فلابدّ من الاشارة إلى أفرادها بعنوان عام فيضع كل هيئة تكون على زنة فعل مثلاً أو زنة فاعل أو غيرهما، ويتوصل إلى تصور ذلك العام بوجود الهيئة في احدى المواد كمادة فعل التي جرت الاصطلاحات عليها عند علماء العربية.

١٠ـ وضع المركبات

ثم الهيئة الموضوعة لمعنى تارةً تكون في المفردات كهيئات المشتقات التي تقدمت الاشارة إليها، وأُخرى في المركبات كالهيئة التركيبية بين المبتدأ والخبر لإفادة حمل شيء على شيء، وكهيئة تقديم ما حقه التأخير لإفادة الاختصاص.

ومن هنا تعرف انه لا حاجة إلى وضع الجمل والمركبات في إفادة معانيها زائدا على وضع المفردات بالوضع الشخصي والهيئات بالوضع النوعي ـ كما قيل ـ بل هو لغو محض. ولعل من ذهب إلى وضعها أراد به وضع الهيئات التركيبية لا الجملة بأسرها بموادها وهيئاتها زيادة على وضع اجزائها؛ فيعود النزاع حينئذٍ لفظياً.

١١ـ علامات الحقيقة والمجاز

قد يعلم الانسان ـ إما من طريق نص اهل اللغة أولكونه نفسه من اهل اللغة ـ ان لفظ كذا موضوع لمعنى كذا ولاكلام لأحد في ذلك، فإنه من الواضح ان إستعمال اللفظ في ذلك المعنى حقيقة وفى غيره مجاز.

وقد يشك في وضع لفظ مخصوص لمعنى مخصوص، فلايعلم ان استعماله فيه هل

كان على سبيل الحقيقة فلايحتاج إلى نصب قرينة عليه، أو على سبيل المجاز فيحتاج إلى نصب القرينة. وقد ذكر الاصوليون لتعيين الحقيقة من المجاز ـ أي لتعيين انه موضوع لذلك المعنى أو غير موضوع ـ طرقا وعلامات كثيرة نذكر هنا أهمها:

❐ العلامة الاولى ـ التبادر

دلالة كل لفظ على أي معنى لابدّ لها من سبب. والسبب لايخلو فرضه عن أحد امور ثلاثة: المناسبة الذاتية. وقد عرفت بطلانها، أو العلقة الوضعية، أو القرينة الحالية أو المقالية. فإذا علم ان الدلالة مستندة إلى نفس اللفظ من غير اعتماد على قرينة فإنه يثبت انها من جهة العلقة الوضعية. وهذا هو المراد بقولهم «التبادر علامة الحقيقة». والمقصود من كلمة التبادر هو انسباق المعنى من نفس اللفظ مجردا عن كل قرينة.

وقد يعترض على ذلك بأن التبادر لابدّ له من سبب، وليس هو الا العلم بالوضع، لأن من الواضح ان الانسباق لايحصل من اللفظ إلى معناه في أية لغة لغير العالم بتلك اللغة، فيتوقف التبادر على العلم بالوضع. فلو أردنا اثبات الحقيقة وتحصيل العلم بالوضع بسبب التبادر ـ لزم الدور المحال. فلايعقل ـ على هذا ـ أن يكون التبادر علامة للحقيقة يستفاد منه العلم بالوضع والمفروض انه مستفاد من العلم بالوضع.

والجواب: ان كل فرد من أية أُمَّة يعيش معها لابدّ أن يستعمل الألفاظ المتداولة عندها تبعاً لها، ولابدّ أن يرتكز في ذهنه معنى اللفظ ارتكازا يستوجب انسباق ذهنه إلى المعنى عند سماع اللفظ، وقد يكون ذلك الإرتكاز من دون التفات تفصيلي إليه وإلى خصوصيات المعنى. فإذا أراد الانسان معرفة المعنى وتلك الخصوصيات وتوجهت نفسه إليه، فإنه يفتش عما هو مرتكز في نفسه من المعنى، فينظر إليه مستقلاً عن القرينة، فيرى ان المتبادر من اللفظ الخاص ما هو من معناه الارتكازي؛ فيعرف انه حقيقة فيه.

فالعلم بالوضع لمعنى خاص بخصوصياته التفصيلية، أي الالتفات التفصيلي إلى الوضع والتوجه إليه يتوقف على التبادر، والتبادر إنما هو موقوف على العلم

الإرتكازي بوضع اللفظ لمعناه غير الملتفت إليه.

والحاصل ان هناك علمين: أحدهما يتوقف على التبادر وهو العلم التفصيلي والآخر يتوقف التبادر عليه وهو العلم الاجمالي الإرتكازي.

هذا الجواب بالقياس إلى العالم بالوضع، واما بالقياس إلى غير العالم به فلايعقل حصول التبادر عنده لفرض جهله باللغة. نعم يكون التبادر أمارة على الحقيقة عنده إذا شاهد التبادر عند اهل اللغة، يعني أن الامارة عنده تبادر غيره من اهل اللغة. مثلاً إذا شاهد الاعجمي من أصحاب اللغة العربية انسباق اذهانهم من لفظ الماء المجرد عن القرينة إلى الجسم السائل البارد بالطبع، فلابدّ أن يحصل له العلم بأن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى عندهم. وعليه فلا دور هنا لأن علمه يتوقف على التبادر والتبادر يتوقف على علم غيره.

▢ العلامة الثانية ـ عدم صحة السلب وصحته، وصحة الحمل وعدمه

ذكروا: ان عدم صحة سلب اللفظ عن المعنى الذي يشك في وضعه له علامة انه حقيقة فيه وان صحة السلب علامة على أنه مجاز فيه.

وذكروا أيضاً: ان صحة حمل اللفظ على ما يشك في وضعه له علامة الحقيقة وعدم صحة الحمل علامة على المجاز.

وهذا ما يحتاج إلى تفصيل وبيان، فلتحقيق الحمل وعدمه والسلب وعدمه نسلك الطرق الآتية:

١ـ نجعل المعنى الذي يشك في وضع اللفظ له «موضوعاً» ونعبر عنه بأي لفظ كان يدل عليه.

ثم نجعل اللفظ المشكوك في وضعه لذلك المعنى «محمولاً» بما له من المعنى الإرتكازي.

ثم نجرب ان نحمل بالحمل الاولى اللفظ بما له من المعنى المرتكز في الذهن على ذلك اللفظ الدال على المعنى المشكوك وضع اللفظ له. والحمل الاولى ملاكه الاتحـاد في

المفهوم والتغاير بالاعتبار[١].

وحينئذٍ إذا اجرينا هذه التجربة فان وجدنا عند انفسنا صحة الحمل وعدم صحة السلب علمنا تفصيلا بأن اللفظ موضوع لذلك المعنى. وان وجدنا عدم صحة الحمل وصحة السلب علمنا انه ليس موضوعاً لذلك المعنى بل يكون استعماله فيه مجازاً.

٢ـ إذا لم يصح عندنا الحمل الاولي نجرب ان نحمله هذه المرة بالحمل الشايع الصناعي الذي ملاكه الاتحاد وجوداً والتغاير مفهوماً.

وحينئذٍ، فان صح الحمل علمنا ان المعنيين متحدان وجوداً سواء كانت النسبة التساوي أو العموم من وجه[٢] أو مطلقاً، ولايتعين واحد منها بمجرد صحة الحمل. وان لم يصح الحمل وصح السلب علمنا انهما متباينان.

٣ـ نجعل موضوع القضية أحد مصاديق المعنى المشكوك وضع اللفظ له لا نفس المعنى المذكور. ثم نجرب الحمل ـ وينحصر الحمل في هذه التجربة بالحمل الشائع ـ فان صح الحمل علم منه حال المصداق من جهة كونه أحد المصاديق الحقيقة لمعنى اللفظ الموضوع له سواء كان ذلك المعنى نفس المعنى المذكور أو غيره المتحد معه وجوداً. كما يستعلم منه حال الموضوع له في الجملة من جهة شموله لذلك المصداق، بل قد يستعلم منه تعيين الموضوع له، مثلما إذاكان الشك في وضعه لمعنى عام أو خاص؛ كلفظ «الصعيد» المردد بين أن يكون موضوعاً لمطلق وجه الأرض أو لخصوص التراب الخالص، فإذا وجدنا صحة الحمل وعدم صحة السلب بالقياس إلى غير التراب الخالص من مصاديق الأرض يعلم بالقهر تعيين وضعه لعموم الأرض.

وان لم يصح الحمل وصح السلب علم انه ليس من أفراد الموضوع له ومصاديقه الحقيقة، وإذا كان قد استعمل فيه اللفظ فالاستعمال يكون مجازاً اما فيه رأساً أو في معنى يشمله ويعمه.

١- وقد شرحنا الحمل وأقسامه في الجزء الأول من المنطق ص٧٩.

٢- انما يفرض العموم من وجه اذا كانت القضية مهملة.

○ تنبيه

ان الدور الذي ذكر في التبادر يتوجه اشكاله هنا أيضاً. *والجواب* عنه نفس الجواب هناك، لأن صحة الحمل وصحة السلب إنما هما باعتبار ما للفظ من المعنى المرتكز إجمالاً، فلاتتوقف العلامة الا على العلم الإرتكازي وما يتوقف على العلامة هو العلم التفصيلي.

هذا كله بالنسبة إلى العارف باللغة. واما الجاهل بها فيرجع إلى اهلها في صحة الحمل والسلب وعدمهما كالتبادر.

☐ العلامة الثالثة ـ الاطراد

وذكروا من جملة علامات الحقيقة والمجاز الاطراد وعدمه؛ فالاطراد علامة الحقيقة وعدمه، المجاز.

ومعنى الاطراد: ان اللفظ لاتختص صحة استعماله بالمعنى المشكوك بمقام دون مقام ولا بصورة دون صورة، كما لايختص بمصداق دون مصداق.

والصحيح ان الاطراد ليس علامة الحقيقة، لأن صحة إستعمال اللفظ في معنى بما له من الخصوصيات مرة واحدة تستلزم صحته دائماً ـ سواء كان حقيقة أم مجازاً ـ فالاطراد لايختص بالحقيقة حتى يكون علامة لها.

١٢ـ الاصول اللفظية

☐ تمهيد

إعلم أن الشك في اللفظ على نحوين:

١ـ الشك في وضعه لمعنى من المعاني.

٢ـ الشك في المراد منه بعد فرض العلم بالوضع، كأن يشك في أن المتكلم أراد بقوله «رأيت اسدا» معناه الحقيقي أو معناه المجازي، مع العلم بوضع لفظ الاسد للحيوان المفترس وبأنه غير موضوع للرجل الشجاع.

اما النحو الأول فقد كان البحث السابق معقودا لأجله، لغرض بيان العلامات المثبتة للحقيقة أو المجاز، أي المثبتة للوضع أو عدمه. وهنا *نقول*: إنّ الرجوع إلى تلك

العلامات واشباهها كنص اهل اللغة أمر لابدّ منه في اثبات أوضاع اللغة أية لغة كانت، ولايكفي في اثباتها ان نجد في كلام اهل تلك اللغة إستعمال اللفظ في المعنى الذي شك في وضعه له، لأن الإستعمال كما يصح في المعنى الحقيقي يصح في المعنى المجازي، وما يدرينا لعل المستعمل اعتمد على قرينة حالية أو مقالية في تفهيم المعنى المقصود له فاستعمله فيه على سبيل المجاز. ولذا اشتهر في لسان المحققين حتى جعلوه كقاعدة قولهم: «ان الإستعمال أعم من الحقيقة والمجاز».

ومن هنا نعلم بطلان طريقة العلماء السابقين لإثبات وضع اللفظ بمجرد وجدان استعماله في لسان العرب، كما وقع ذلك لعلم الهدى السيد المرتضى ﷺ فإنه كان يجري أصالة الحقيقة في الإستعمال، بينما ان أصالة الحقيقة إنما تجري عند الشك في المراد لا في الوضع، كما سيأتي.

واما النحو الثاني فالمرجع فيه لإثبات مراد المتكلم، الاصول اللفظية وهذا البحث معقود لأجلها. فينبغي الكلام فيها من جهتين:

أولاً: في ذكرها وذكر مواردها.

ثانياً: في حجيتها ومدرك حجيتها.

اما من الجهة الاولى، *فنقول:* أهمّ الاصول اللفظية ما يأتي:

❐ أ ـ أصالة الحقيقة

ومواردها ما إذا شك في إرادة المعنى الحقيقي أو المجازي من اللفظ بأن لم يعلم وجود القرينة على إرادة المجاز مع احتمال وجودها، فيقال حينئذٍ ـ الاصل الحقيقة ـ أي الأصل ان نحمل الكلام على معناه الحقيقي، فيكون حجة فيه للمتلكم على السامع وحجة فيه للسامع على المتكلم، فلايصح من السامع الاعتذار في مخالفة الحقيقة، بأن يقول للمتكلم: لعلك اردت المعنى المجازي، ولايصح الاعتذار من المتكلم بأن يقول للسامع: انى اردت المعنى المجازي.

❐ ب ـ أصالة العموم

ومواردها ما إذا ورد لفظ عام وشك في إرادة العموم منه أو الخصوص أي شك في

تخصيصه، فيقال حينئذٍ«الأصل العموم» فيكون حجة في العموم على المتكلم أو السامع.

❐ ج ـ أصالة الإطلاق

وموردها ما إذا ورد لفظ مطلق له حالات وقيود يمكن إرادة بعضها منه وشك في إرادة هذا البعض لاحتمال وجود القيد، فيقال: «الأصل الإطلاق» فيكون حجة على السامع والمتكلم؛كقوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[1] فلو شك ـ مثلاً ـ في البيع انه هل يشترط في صحته ان ينشأ بالفاظ عربية، فاننا نتمسك بأصالة إطلاق البيع في الآية لنفي إعتبار هذا الشرط والتقييد به فنحكم حينئذٍ بجواز البيع بالألفاظ غير العربية.

❐ د ـ أصالة عدم التقدير

وموردها ما إذا احتمل التقدير في الكلام وليس هناك دلالة على التقدير، فالاصل عدمه. ويلحق بأصالة عدم التقدير أصالة عدم النقل وأصالة عدم الاشتراك. وموردهما ما إذا احتمل معنى ثان موضوع له اللفظ، فان كان هذا الاحتمال مع فرض هجر المعنى الأول وهو المسمى بالمنقول فالاصل، *عدم النقل*، وان كان مع عدم هذا الفرض وهو المسمى بالمشترك فان الأصل، *عدم الاشتراك*؛ فيحمل اللفظ في كل منهما على إرادة المعنى الأول ما لم يثبت النقل والاشتراك. أما إذا ثبت النقل فإنه يحمل على المعنى الثاني، وإذا ثبت الاشتراك فان اللفظ يبقى مجملاً لايتعين في أحد المعنيين الا بقرينة على القاعدة المعروفة في كل مشترك.

❐ هـ ـ أصالة الظهور

وموردها ما إذا كان اللفظ ظاهراً في معنى خاص لا على وجه النص فيه الذي لايحتمل معه الخلاف، بل كان يحتمل إرادة خلاف الظاهر، فان الأصل حينئذٍ ان يحمل الكلام على الظاهر فيه.

وفي الحقيقة ان جميع الاصول المتقدمة راجعة إلى هذا الأصل، لأن اللفظ مع احتمال

١ـ البقرة /٢٧٥.

المجاز ـ مثلاً ـ ظاهر في الحقيقة، ومع احتمال التخصيص ظاهر في العموم، ومع احتمال التقييد ظاهر في الإطلاق، ومع احتمال التقدير ظاهر في عدمه. فمؤدي أصالة الحقيقة نفس مؤدي أصالة الظهور في مورد احتمال المجاز و مؤدي أصالة العموم هو نفس مؤدي أصالة الظهور في مورد احتمال التخصيص... وهكذا في باقي الاصول المذكورة.

فلو عبرنا بدلا عن كل من هذه الاصول بأصالة الظهور كان التعبير صحيحا مؤديا للغرض، بل كلها يرجع إعتبارها إلى إعتبار أصالة الظهور، فليس عندنا في الحقيقة الا أصل واحد هو أصالة الظهور، ولذا لو كان الكلام ظاهر في المجاز واحتمل إرادة الحقيقة انعكس الأمر، وكان الأصل من اللفظ المجاز، بمعنى ان الأصل الظهور، ومقتضاه الحمل على المعنى المجازي ولاتجري أصالة الحقيقة حينئذٍ. وهكذا لو كان الكلام ظاهراً في التخصيص أو التقييد.

☐ حجية الاصول اللفظية

وهي الجهة الثانية من البحث عن الاصول اللفظية، والبحث عنها يأتي في بابه وهو باب مباحث الحجة. ولكن ينبغي الآن ان نتعجل في البحث عنها لكثرة الحاجة إليها، مكتفين بالاشارة فنقول: إنّ المدرك والدليل في جميع الاصول اللفظية واحد وهو تباني العقلاء في الخطابات الجارية بينهم على الأخذ بظهور الكلام وعدم الاعتناء باحتمال إرادة خلاف الظاهر، كما لايعتنون باحتمال الغفلة أو الخطأ أو الهزل أو إرادة الإهمال والإجمال، فإذا احتمل الكلام المجاز أو التخصيص أو التقييد أو التقدير لايوقفهم ذلك عن الأخذ بظاهره، كما يلغون أيضاً احتمال الاشتراك والنقل ونحوهما.

ولابدّ أن الشارع قد أمضى هذا البناء وجرى في خطاباته على طريقتهم هذه، والا لزجرنا ونهانا عن هذا البناء في خصوص خطاباته، أو لبين لنا طريقته لو كان له غير طريقتهم طريقة خاصة يجب اتباعها ولايجوز التعدي عنها إلى غيرها. فيعلم من ذلك على سبيل الجزم ان الظاهر حجة عنده كما هو عند العقلاء بلا فرق.

١٣ـ الترادف والاشتراك

لاينبغي الاشكال في إمكان الترادف والاشتراك، بل في وقوعهما في اللغة العربية،

فلايُصْغى إلى مقالة من انكرهما. وهذه بين ايدينا اللغة العربية ووقوعهما فيها واضح لايحتاج إلى بيان.

ولكن ينبغي ان نتكلم في نشأتهما، فإنه يجوز أن يكونا من وضع واضع واحد، بأن يضع شخص واحد لفظين لمعنى واحد أو لفظاً لمعنيين، ويجوز أن يكونا من وضع واضعين متعددين، فتضع قبيلة ـ مثلاً ـ لفظاً لمعنى وقبيلة أُخرى لفظاً آخر لذلك المعنى، أو تضع قبيلة لفظاً لمعنى وقبيلة أُخرى ذلك اللفظ لمعنى آخر. وعند الجمع بين هذه اللغات باعتبار ان كل لغة منها لغة عربية صحيحة يجب اتباعها يحصل الترادف والاشتراك.

والظاهر ان الاحتمال الثاني أقرب إلى واقع اللغة العربية كما صرح به بعض المؤرخين للغة، وعلى الأقل فهو الأغلب في نشأة الترادف والاشتراك ولذا نسمع علماء العربية يقولون: لغة الحجاز كذا ولغة حِمْيَر كذا ولغة تميم كذا ... وهكذا. فهذا دليل على تعدد الوضع بتعدد القبائل والاقوام والاقطار في الجملة. ولا تهمنا الإطالة في ذلك.

□ إستعمال اللفظ في أكثر من معنى

ولا شك في جواز إستعمال اللفظ المشترك في أحد معانيه بمعونة القرينة المعينة، وعلى تقدير عدم القرينة يكون اللفظ مجملاً لا دلالة له على أحد معانيه.

كما لا شبهة في جواز استعماله في مجموع معانيه بما هو مجموع المعاني غاية الأمر يكون هذا الإستعمال مجازاً يحتاج إلى القرينة، لأنه إستعمال للفظ في غير ما وضع له.

وإنما وقع البحث والخلاف في جواز إرادة أكثر من معنى واحد من المشترك في إستعمال واحد، على أن يكون كل من المعاني مرادا من اللفظ على حدة، وكَأَنَّ اللفظ قد جعل للدلالة عليه وحده. وللعلماء في ذلك أقوال وتفصيلات كثيرة لايهمنا الآن التعرض لها. وإنما *الحق* عندنا عدم جواز مثل هذا الإستعمال.

الدليل: ان إستعمال أي لفظ في معنى إنما هو بمعنى ايجاد ذلك المعنى باللفظ، لكن لا بوجوده الحقيقي، بل بوجوده الجعلي التنزيلي، لأن وجود اللفظ وجود للمعنى تنزيلاً.

فهو وجود واحد ينسب إلى اللفظ حقيقة، أولاً وبالذات، وإلى المعنى تـنزيلاً، ثـانياً وبالعرض[١] فإذا أوجد المتكلم اللفظ لأجل استعماله في المعنى فكأنما أوجـد المـعنى والقاه بنفسه إلى المخاطب. فلذلك يكون اللفظ ملحوظا للمتكلم بـل للسـامع آلة وطريقا للمعنى وفانياً فيه وتبعا للحاظه، والملحوظ بالاصالة والاستقلال هو المعنى نفسه.

وهذا نظير الصورة في المرآة، فان الصورة موجودة بـوجود المـرآة، والوجـود الحقيقي للمرآة، وهذا الوجود نفسه ينسب إلى الصورة ثانيا وبالعرض. فـإذا نـظر الناظر إلى الصورة في المرآة فانما ينظر إليها بطريق المرآة بنظرة واحدة هي للصورة بالاستقلال والأصالة وللمرآة بالآلية والتبع. فتكون المرآة كاللفظ مـلحوظة تـبعا للحاظ الصورة وفانية فيها فناء العنوان في المعنون[٢].

وعلى هذا، لايمكن إستعمال لفظ واحد الا في معنى واحد، فان استعماله في معنيين مستقلاً بأن يكون كل منهما مرادا من اللفظ على حدة كما إذا لم يكن الا نفسه، يستلزم لحاظ كل منهما بالاصالة، فلابدّ من لحاظ اللفظ في آن واحد مرتين بالتبع، ومـعنى ذلك اجتماع لحاظين في آن واحد على ملحوظ واحد، أعني به اللفظ الفاني في كل من المعنيين. وهو محال بالضرورة فان الشيء الواحد لايقبل الا وجوداً واحداً في النفس في آن واحد.

ألا ترى انه لايمكن أن يقع لك أن تنظر في مرآة واحدة إلى صورة تسع المرآة كلها وتنظر ـ في نفس الوقت ـ إلى صورة أُخرى تسعها أيضاً. ان هذا لمحال.

وكذلك النظر في اللفظ إلى معنيين، على أن يكون كل منهما قد استعمل فيه اللفظ مستقلاً ولم يحك الا عنه.

نعم يجوز لحاظ اللفظ فانياً في معنى في إستعمال، ثم لحاظه فانياً في معنى آخـر في

١-راجع عن توضيح الوجود اللفظي للمعنى الجزء الأول من المنطق ص ٣٠.

٢-راجع عن توضيح فناء العنوان في المعنون الجزء الأول من المنطق ص ٦١.

إستعمال ثان، مثل ما تنظر في المرآة إلى صورة تسعها، ثم تنظر في وقت آخر إلى صورة أُخرى تسعها.

وكذا يجوز لحاظ اللفظ في مجموع معنيين في إستعمال واحد ولو مجازاً مثلما تنظر في المرآة في آن واحد إلى صورتين لشيئين مجتمعين. وفي الحقيقة إنما استعملت اللفظ في معنى واحد هو مجموع المعنيين، ونظرت في المرآة إلى صورة واحدة لمجموع الشيئين.

☐ تنبيهان

الأول: انه لا فرق في عدم جواز الإستعمال في المعنيين بين أن يكونا حقيقيين أو مجازيين أو مختلفين، فان المانع وهو تعلق لحاظين بملحوظ واحد في آن واحد موجود في الجميع، فلايختص بالمشترك كما اشتهر.

الثاني: ذكر بعضهم ان الإستعمال في أكثر من معنى ان لم يجز في المفرد يجوز في التثنية والجمع، بأن يراد من كلمة عينين ـ مثلاً ـ فرد من العين الباصرة وفرد من العين النابعة، فلفظ عين ـ وهو مشترك ـ قد استعمل حال التثنية في معنيين: في الباصرة والنابعة. وهذا شأنه في الامكان والصحة شأن ما لو اريد معنى واحد من كلمة عينين بأن يراد فردان من العين الباصرة مثلاً، فإذا صح هذا فليصح ذاك بلا فرق.

واستدل على ذلك بما ملخصه: ان التثنية والجمع في قوة تكرار الواحد بالعطف، فإذا قيل: عينان، فكأنّما قيل: عين وعين. واذ يجوز في قولك «عين وعين» ان تستعمل أحدهما في الباصرة والثانية في النابعة فكذلك ينبغي ان يجوز فيما هو بقوتهما أعني «عينين». وكذا الحال في الجمع.

والصحيح عندنا عدم الجواز في التثنية والجمع كالمفرد. و الدليل: ان التثنية والجمع وان كانا موضوعين لإفادة التعدد، الا أن ذلك من جهة وضع الهيئة في قبال وضع المادة، وهي ـ أي المادة ـ نفس لفظ المفرد الذي طرأت عليه التثنية والجمع. فإذا قيل «عينان» مثلاً، فان اريد من المادة خصوص الباصرة مثلاً فالتعدد يكون بالقياس فيها، أي فردان منها، وان اريد منها خصوص النابعة مثلاً فالتعدد يكون بالقياس إليها، فلو اريد الباصرة والنابعة فلابدّ أن يراد التعدد من كل منهما، أي فرد

من الباصره وفرد من النابعة، لكنه مستلزم لاستعمال المادة في أكثر من معنى، وقد عرفت استحالته.

واما ان التثنية والجمع في قوة تكرار الواحد فمعناه انها تدل على تكرار أفراد المعنى المراد من المادة لا تكرار نفس المعنى المراد منها. فلو اريد من إستعمال التثنية أو الجمع فردان أو أفراد من طبيعتين أو طبائع متعددة لايمكن ذلك أبداً الا أن يراد من المادة «المسمى بهذا اللفظ» على نحو المجاز، فتستعمل المادة في معنى واحد وهو معنى «مسمى هذا اللفظ» وان كان مجازاً، نظير الأعلام الشخصية غير القابلة لعروض التعدّد على مفاهيمها الجزئية الا بتأويل المسمى. فإذا قيل «محمدان» فمعناه فردان من المسمى بلفظ «محمد»، فاستعملت المادة وهي لفظ محمد في مفهوم المسمى مجازاً.

١٤ـ الحقيقة الشرعية

لا شك في انا ـ نحن المسلمين ـ نفهم من بعض الألفاظ المخصوصة كالصلاة والصوم ونحوهما معاني خاصة شرعية، ونجزم بأن هذه المعاني حادثة لم يكن يعرفها اهل اللغة العربية قبل الاسلام، وإنما نقلت تلك الألفاظ من معانيها اللغوية إلى هذه المعاني الشرعية.

هذا لا شك فيه، ولكن الشك وقع عند الباحثين في ان هذا النقل وقع في عصر الشارع المقدس على نحو الوضع التعييني أو التعيّني فتثبت الحقيقة الشرعية، أو انه وقع في عصر بعده على لسان أتباعه المتشرعة فلاتثبت الحقيقة الشرعية، بل الحقيقة المتشرعة.

والفائدة من هذا النزاع تظهر في الألفاظ الواردة في كلام الشارع مجردة عن القرينة سواء كانت في القرآن الكريم أم السنة. فعلى القول الأول يجب حملها على المعاني الشرعية، وعلى الثاني تحمل على المعاني اللغوية أو يتوقف فيها فلاتحمل على المعاني الشرعية ولا على اللغوية، بناءً على رأي من يذهب إلى التوقف فيما إذا دار الأمر بين المعنى الحقيقي وبين المجاز المشهور اذ من المعلوم أنّه اذا لم تثبت الحقيقة الشرعية فهذه المعاني المستحدثة تكون ـ على الأقل ـ مجازاً مشهوراً في زمانه ﷺ.

والتحقيق في المسألة ان يقال: ان نقل تلك الألفاظ إلى المعاني المستحدثة اما بالوضع التعييني أو التعيّني:

أما الأول، فهو مقطوع العدم لأنه لو كان لنقل إلينا بالتواتر أو بالآحاد على الأقل، لعدم الداعي إلى الإخفاء، بل الدواعي متظافرة على نقله، مع انه لم ينقل ذلك أبداً.

وأما الثاني، فهو مما لا ريب فيه بالنسبة إلى زمان امامنا أمير المؤمنين عليه السلام، لأن اللفظ إذا استعمل في معنى خاص في لسان جماعة كثيرة زمانا معتدا به ـ لاسيما إذا كان المعنى جديدا ـ يصبح حقيقة فيه بكثرة الإستعمال، فكيف إذا كان ذلك عند المسلمين قاطبة في سنين متمادية. فلابدّ ـ إذن ـ من حمل تلك الألفاظ على المعاني المستحدثة فيما إذا تجردت عن القرائن في روايات الأئمة عليهم السلام.

نعم كونها حقيقة فيها في خصوص زمان النبي صلى الله عليه وآله غير معلوم وان كان غير بعيد، بل من المظنون ذلك، ولكن الظن في هذا الباب لايغني عن الحق شيئاً. غير انه لا أثر لهذا الجهل، نظراً إلى ان السنة النبوية غير مبتلى بها الا ما نقل لنا من طريق آل البيت عليهم السلام على لسانهم، وقد عرفت الحال في كلماتهم انه لابدّ من حملها على المعاني المستحدثة. وأما القرآن المجيد، فأغلب ما ورد فيه من هذه الألفاظ أو كله محفوف بالقرائن المعينة لإرادة المعنى الشرعي، فلا فائدة مهمة في هذا النزاع بالنسبة إليه.

على أن الألفاظ الشرعية ليست على نسق واحد، فان بعضها كثير التداول كالصلاة والصوم والزكاة والحج، لاسيما الصلاة التي يؤدونها كل يوم خمس مرات، فمن البعيد جداً ألا تصبح حقائق في معانيها المستحدثة باقرب وقت في زمانه صلى الله عليه وآله.

▢ الصحيح والأعم

من ملحقات المسألة السابقة مسألة «الصحيح والأعم». فقد وقع النزاع في ان ألفاظ العبادات أو المعاملات أهي أسامٍ موضوعة للمعاني الصحيحة أو للأعم منها ومن الفاسدة. وقبل بيان المختار لابدّ من تقديم مقدمات:

الاولى: ان هذا النزاع لايتوقف على ثبوت الحقيقة الشرعية، لأنه قد عرفت ان هذه الألفاظ مستعملة في لسان المتشرعة بنحو الحقيقة ولو على نحو الوضع التعيّني

عندهم. ولا ريب ان استعمالهم كان يتبع الإستعمال في لسان الشارع، سواء كان استعماله على نحو الحقيقة أو المجاز.

فإذا عرفنا ـ مثلاً ـ ان هذه الألفاظ في عرف المتشرعة كانت حقيقة في خصوص الصحيح، يستكشف منه ان المستعمل فيه في لسان الشارع هو الصحيح أيضاً، مهما كان استعماله عنده أحقيقة كان أم مجازاً. كما انه لو علم انها كانت حقيقة في الأعم في عرفهم كان ذلك أمارة على كون المستعمل فيه في لسانه هو الأعم أيضاً، وان كان استعماله على نحو المجاز.

الثانية: ان المراد من الصحيحة من العبادة أو المعاملة: هي التي تمت اجزاؤها وكملت شروطها، والصحيح إذن معناه: تام الاجزاء والشرائط. فالنزاع يرجع هنا إلى ان الموضوع له خصوص تام الاجزاء والشرائط من العبادة أو المعاملة، أو الأعم منه ومن الناقص.

الثالثة: ان ثمرة النزاع هي: صحة رجوع القائل بالوضع للأعم ـ المسمى «بالأعمّي» ـ إلى أصالة الإطلاق، دون القائل بالوضع للصحيح ـ المسمى «بالصحيحي» ـ فانه لايصح له الرجوع إلى أصالة إطلاق اللفظ.

توضيح ذلك:

ان المولى إذا أمرنا بايجاد شيء وشككنا في حصول امتثاله بالإتيان بمصداق خارجي فله صورتان يختلف الحكم فيهما:

١ـ ان يعلم صدق عنوان المأمور به على ذلك المصداق، ولكن يحتمل دخل قيد زائد في غرض المولى غير متوفر في ذلك المصداق، كما إذا أمر المولى بعتق رقبة، فإنه يعلم بصدق عنوان المأمور به على الرقبة الكافرة، ولكن يشك في دخل وصف الايمان في غرض المولى فيحتمل أن يكون قيداً للمأمور به.

فالقاعدة في مثل هذا: الرجوع إلى أصالة الإطلاق في نفي إعتبار القيد المحتمل إعتباره فلايجب تحصيله، بل يجوز الاكتفاء في الإمتثال بالمصداق المشكوك، فيمتثل في المثال لو اعتق رقبة كافرة.

٢ـان يشك في صدق نفس عنوان المأمور به على ذلك المصداق الخارجي، كما إذا أمر المولى بالتيمم بالصعيد، ولاندرى ان ما عدا التراب هل يسمى صعيدا أو لا، فيكون شكنا في صدق الصعيد على غير التراب. وفي مثله لايصح الرجوع إلى أصالة الإطلاق لادخال المصداق المشكوك في عنوان المأمور به ليكتفى به في مقام الإمتثال، بل لابدّ من الرجوع إلى الاصول العملية، مثل قاعدة الاحتياط أو البراءة.

ومن هذا البيان تظهر ثمرة النزاع في المقام الذي نحن فيه، فإنه في فرض الأمر بالصلاة والشك في ان السورة ـ مثلاً ـ جزء للصلاة أم لا ان قلنا ان الصلاة اسم للأعم، كانت المسألة من باب الصورة الاولى، لأنه بناءً على هذا القول يعلم بصدق عنوان الصلاة على المصداق الفاقد للسورة وإنما الشك في إعتبار قيد زائد على المسمى، فيتمسك حينئذٍ بإطلاق كلام المولى في نفي إعتبار القيد الزائد وهو كون السورة جزءاً من الصلاة ويجوز الاكتفاء في الإمتثال بفاقدها.

وان قلنا ان الصلاة اسم للصحيح كانت المسألة من باب الصورة الثانية، لأنه عند الشك في إعتبار السورة يشك في صدق عنوان المأمور به (أعني الصلاة) على المصداق الفاقد للسورة، اذ عنوان المأمور به هو الصحيح، والصحيح هو عنوان المأمور به، فما ليس بصحيح ليس بصلاة. فالفاقد للجزء المشكوك كما يشك في صحته يشك في صدق عنوان المأمور به عليه. فلايصح الرجوع إلى أصالة الإطلاق لنفي إعتبار جزئية السورة حتى يكتفى بفاقدها في مقام الإمتثال، بل لابدّ من الرجوع إلى أصالة الاحتياط أو أصالة البراءة على خلاف بين العلماء في مثله سيأتي في بابه إن شاء الله تعالى.

○ المختار في المسألة

إذا عرفت ما ذكرنا من المقدمات فالمختار عندنا هو الوضع للأعم. والدليل، التبادر وعدم صحة السلب عن الفاسد، وهما امارتا الحقيقة، كما تقدم.

○ وهمٌ ودفع

الوهم ـ قد يعترض على المختار فيقال:

انه لايمكن الوضع بإزاء الأعم، لأن الوضع له يستدعي أن نتصور معنى كلياً جامعاً بين أفراده ومصاديقه هو الموضوع له، كما في أسماء الأجناس. وكذلك الوضع للصحيح يستدعي تصور كلي جامع بين مراتبه وأفراده. ولا شك ان مراتب الصلاة ـ مثلاً ـ الفاسدة والصحيحة كثيرة متفاوتة، وليس بينها قدر جامع يصح وضع اللفظ بازائه.

توضيح ذلك: ان أي جزء من اجزاء الصلاة حتى الأركان إذا فرض عدمه يصح اسم الصلاة على الباقي، بناءً على القول بالأعم، كما يصح صدقه مع وجوده وفقدان غيره من الاجزاء. وعليه يكون كل جزء مقوما للصلاة عند وجوده غير مقوم عند عدمه، فيلزم التبدل في حقيقة الماهية، بل يلزم الترديد فيها عند وجود تمام الاجزاء لأن أي جزء منها لو فرض عدمه يبقى صدق الاسم على حاله.

وكل منهما ـ أي التبدل والترديد في الحقيقة الواحدة ـ غير معقول اذ ان كل ماهية تفرض لابدّ أن تكون متعينة في حد ذاتها وان كانت مبهمة من جهة تشخصاتها الفردية، والتبدل أو الترديد في ذات الماهية معناه ابهامها في حد ذاتها وهو مستحيل.

الدفع: ان هذا التبادل في الاجزاء وتكثر مراتب الفاسدة لايمنع من فرض قدر مشترك جامع بين الأفراد، ولايلزم التبدل والترديد في ذات الحقيقة الجامعة بين الأفراد. وهذا نظير لفظ «الكلمة» الموضوع لما تركب من حرفين فصاعدا، ويكون الجامع بين الأفراد هو ما تركب من حرفين فصاعدا، مع ان الحروف كثيرة، فربما تتركب الكلمة من الألف والباء كأب ويصدق عليها انها كلمة، وربما تتركب من حرفين آخرين مثل يد ويصدق عليها انها كلمة ... وهكذا. فكل حرف يجوز أن يكون داخلاً وخارجاً في مختلف الكلمات، مع صدق اسم الكلمة.

وكيفية تصحيح الوضع في ذلك: ان الواضع يتصور ـ أولاً ـ جميع الحروف الهجائية، ثم يضع لفظ «الكلمة» بإزاء طبيعة المركب من اثنين فصاعدا إلى حد سبعة حروف مثلاً. والغرض من التقييد بقولنا «فصاعداً»، بيان الكلمة تصدق على الأكثر من حرفين كصدقها على المركب من حرفين.

ولايلزم الترديد في الماهية، فان الماهية الموضوع لها هـي طـبيعة اللـفظ الكـلي المتركب من حرفين فصاعدا، والتبدل والترديد إنما يكون في اجزاء أفرادهـا. وقـد يسمى ذلك الكلي في المعين أو الكلي المحصور في اجزاء مـعينة. وفي المـثال اجـزاؤه المعينة هي الحروف الهجائية كلها.

وعلى هذا ينبغي ان يقاس لفظ الصلاة مثلاً، فإنه يمكن تصور جميع اجزاء الصلاة في مراتبها كلها وهي ـ أي هذا الاجزاء ـ معينة معروفة كالحروف الهـجائية فـيضع اللفظ بإزاء طبيعة العمل المركب من خمسة اجزاء منها ـ مثلاً ـ فصاعدا، فعند وجود تمام الاجزاء يصدق على المركب انه صلاة، وعند وجود بعضها ـ ولو خمسة على أقل تقدير على الفرض ـ يصدق اسم الصلاة أيضاً.

بل *الحق* ان الذي لايمكن تصور الجامع فيه هو خصوص المراتب الصحيحة وهذا المختصر لايسمع تفصيل ذلك.

تنبيهان

❑ ١ـ لايجري النزاع في المعاملات بمعنى المسببات

ان ألفاظ المعاملات ـ كالبيع والنكاح ـ والايقاعات كـالطلاق والعـتق يمكـن تصوير وضعها على أحد نحوين.

١ـ أن تكون موضوعة للاسباب التي تسبب مثل المـلكية والزوجـية والفـراق والحرية ونحوها. ونعني بالسبب انشاء العقد والايقاع، كالايجاب والقـبول مـعاً في العقود، والايجاب فقط في الايقاعات. وإذا كانت كذلك فـالنزاع المـتقدم يـصح ان نفرضه في ألفاظ المعاملات من كونها أسامي لخصوص الصحيحة، أعني تامة الاجزاء والشرائط المؤثرة في المسبب، أو للأعم من الصحيحة والفاسدة. ونعني بالفاسدة ما لايؤثر في المسبب اما لفقدان جزء أو شرط.

٢ـ أن تكون موضوعة للمسببات، ونعني بـالمسبب نـفس المـلكية والزوجـية والفراق والحرية ونحوها. وعلى هذا فالنزاع المتقدم لايصح فـرضه في المـعاملات، لانها لاتتصف بالصحة والفساد، لكونها بسيطة غير مركبة من اجزاء وشرائط، بل

إنما تتصف بالوجود تارةً وبالعدم أُخرى. فهذا عقد البيع ـ مثلاً ـ اما أن يكون واجدا لجميع ما هو معتبر في صحة العقد أو لا. فان كان الأول، اتصف بـالصحة وان كـان الثاني، اتصف بالفساد. ولكن الملكية المسببة للعقد يدور أمرها بين الوجود والعدم لانها توجد عند صحة العقد، وعند فساده لاتوجد أصلاً لا أنها توجد فاسدة. فـإذا اريد من البيع نفس المسبب وهو الملكية المنتقلة إلى المشتري فـلاتتصف بـالصحة والفساد حتى يمكن تصوير النزاع فيها.

☐ ٢ـ لا ثمرة للنزاع في المعاملات الا في الجملة

قد عرفت انه على القول بوضع ألفاظ «العبادات» للـصحيحة لايـصح التمسك بالاطلاق عند الشك في إعتبار شيء فيها، جزءاًكان أو شرطاً، لعدم احـراز صـدق الاسم على الفاقد له. واحـراز صـدق الاسم عـلى الفـاقد شرط في صـحة التمسك بالاطلاق.

الا ان هذا الكلام لايجري في ألفاظ «المعاملات»، لأن معانيها غـير مسـتحدثة، والشارع بالنسبة إليها كواحد من اهل العرف، فإذا استعمل أحد ألفـاظها فـيحمل لفظه على معناه الظاهر فيه عندهم الا إذا نصب قرينة على خلافه.

فإذا شككنا في إعتبار شيء ـ عند الشارع ـ في صحة البيع مثلاً، ولم ينصب قرينة على ذلك في كلامه، فإنه يصح التمسك بإطلاقه لدفع هذا الاحتمال، حتى لو قلنا بـأن ألفاظ المعاملات موضوعة للصحيح، لأن المراد من الصحيح هو الصحيح عند العرف العام، لا عند الشارع. فإذا اعتبر الشارع قيداً زائداً على ما يعتبره العرف كان ذلك قيداً زائداً على أصل معنى اللفظ، فلايكون دخيلا في صدق عنوان المعاملة الموضوعة ـ حسب الفرض ـ للصحيح، على المصداق المجرد عن القيد. وحالها في ذلك حال ألفاظ العبادات لو كانت موضوعة للأعم.

نعم إذا احتمل ان هذا القيد دخيل في صحة المعاملة عند اهل العرف انفسهم أيضاً، فلايصح التمسك بالاطلاق لدفع هذا الاحتمال، بناءً على القول بالصحيح ـ كما هو شأن ألفاظ العبادات ـ، لأن الشك يرجع إلى الشك في صدق عنوان المعاملة. واما عـلى

القول بالأعم، فيصح التمسك بالاطلاق لدفع الاحتمال.

فتظهر ثمرة النزاع ـ على هذا ـ في ألفاظ المعاملات أيضاً، ولكنها ثمرة نادرة.

المقصد الأول

مباحث الالفاظ



بسم الله الرحمن الرحيم

☐ تمهيد

المقصود من «مباحث الألفاظ»، تشخيص ظهور الألفاظ من ناحية عـامة امـا بالوضع أو بإطلاق الكلام، لتكون نتيجتها قواعد كلية تنقح صـغريات «الأصـالة الظهور» التي سنبحث عن حجيتها في المقصد الثالث. وقد سبقت الاشارة إليها.

وتلك المباحث تقع في هيئات الكلام التي يقع فيها الشك والنزاع، سـواء كـانت هيئات المفردات كهيئة المشتق والأمر والنهي، أو هيئات الجمل كالمفاهيم ونحوها.

اما البحث عن مواد الألفاظ الخاصة وبيان وضعها وظهورها ـ مع انهـا تـنقح أيضاً صغريات أصالة الظهور ـ فإنه لايمكن ضبط قاعدة كلية عـامة فـيها. فـلذا لايبحث عنها في علم الاصول. ومعاجم اللـغة ونحـوها هـي المـتكفلة بـتشخيص مفرداتها.

وعلى أي حال، فنحن نعقد «مباحث الألفاظ» في سبعة ابواب:

١ـ المشتق؛

٢ـ الاوامر؛

٣ـ النواهي؛

٤ـ المفاهيم؛

٥ـ العام والخاص؛

٦ـ المطلق والمقيد؛

٧ـ المجمل والمبين.



الباب الأول

المشتق

اختلف الاصوليون من القديم في المشتق: في انه حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال ومجاز فيما انقضى عنه التلبس، أو انه حقيقة في كليهما، بمعنى أنه موضوع للأعم منهما؟

بعد اتفاقهم على أنه مجاز فيما يتلبس بالمبدأ في المستقبل.

ذهب المعتزلة وجماعة من المتأخرين من أصحابنا إلى الأول.

وذهب الأشاعرة وجماعة من المتقدمين من أصحابنا إلى الثاني.

والحق هو القول الأول. وللعلماء أقوال أُخَر فيها تفصيلات بين هذين القولين لايهمنا التعرض لها بعد اتضاح الحق فيما يأتي.

وأهم شيء يعنينا في هذه المسألة ـ قبل بيان الحق فيها وهو أصعب ما فيها ـ أن نفهم محل النزاع وموضع النفي والإثبات. ولأجل أن يتضح في الجملة موضع الخلاف نذكر مثالا له *فنقول*: انه ورد كراهة الوضوء والغسل بالماء المسخن بالشمس، فمن قال بالاول، لابدّ ألا يقول بكراهتها بالماء الذي برد وانقضى عنه التلبس، لأنه عنده لايصدق عليه حينئذٍ انه مسخن بالشمس، بل كان مسخناً. ومن قال بالثاني، لابدّ أن يقول بكراهتها بالماء حال انقضاء التلبس أيضاً، لأنه عنده يصدق عليه أنه مسخن حقيقة بلا مجاز.

ولتوضيح ذلك نذكر الآن أربعة امور مُذَلّلة لتلك الصعوبة، ثم نذكر القول المختار ودليله.

١ـ ما المراد من المشتق المبحوث عنه؟

إعلم أن «المشتق» باصطلاح النحاة ما يقابل الجامد، ومرادهم واضـح. ولكـن ليس هو موضع النزاع هنا، بل بين المشتق بمصطلح النحويين وبين المشتق المبحوث عنه عموم وخصوص من وجه.

لأن موضع النزاع هنا يشمل كل ما يحمل على الذات باعتبار قـيام صـفة فـيها خارجة عنها تزول عنها وان كان باصطلاح النحاة معدودا من الجوامد، كلفظ الزوج والاخ والرق ونحو ذلك. ومن جهة أُخرى لايشمل الفعل بأقسامه ولا المصدر وان كانت تسمى مشتقات عند النحويين.

والسر في ذلك ان موضع النزاع هنا يعتبر فيه شيئان:

١ـ أن يكون جاريا على الذات، بمعنى أنه يكون حاكيا عنها وعنواناً لها، نحو اسم الفاعل، واسم المفعول، وأسماء المكان والآلة وغيرهما، وما شابه هـذه الامـور مـن الجوامد. ومن أجل هذا الشرط لايشمل هذا النزاع الأفعال ولا المصادر، لانها كلها لاتحكي عن الذات ولاتكون عنواناً لها، وان كانت تسند إليها.

٢ـ ألا تزول الذات بزوال تلبسها بالصفة ـ ونعني بالصفة المبدأ الذي منه يكون انتزاع المشتق واشتقاقه ويصح صدقه على الذات ـ بمـعنى أن تكـون الذات بـاقية محفوظة لو زال تلبسها بالصفة، فهي تتلبس بها تارةً ولاتتلبس بها أُخرى، والذات تلك الذات في كلا الحالين.

وإنما نشترط ذلك فلأجل أن نتعقل انقضاء التلبس بالمبدأ مع بـقاء الذات حـتى يصح ان نتازع في صدق المشتق حقيقة عليها مع انقضاء حال التلبس بعد الاتفاق على صدقه حقيقة عليها حال التلبس. والا لو كانت الذات تزول بزوال التلبس لايـبقى معنى لفرض صدق المشتق على الذات مع انقضاء حال التلبس لا حقيقة ولا مجازاً.

وعلى هذا، لو كان المشتق من الاوصاف التي تزول الذات بزوال التلبس بمبادئها، فلايدخل في محل النزاع وان صدق عليها اسم المشتق، مثلها لو كان مـن الأنـواع أو الأجناس أو الفصول بالقياس إلى الذات، كالناطق والصاهل والحساس والمـتحرك

بالارادة.

واعتبر ذلك في مثال كراهة الجلوس للتغوط تحت الشجرة المثمرة، فان هذا المثال يدخل في محل النزاع لو زالت الثمرة عن الشجرة، فيقال: هل يبق اسم المثمرة صادقا حقيقة عليها حينئذٍ فيكره الجلوس أو لا؟ اما لو اجتثت الشجرة فصارت خشبة فانها لاتدخل في محل النزاع، لأن الذات وهي «الشجرة» قد زالت بزوال الوصف الداخل في حقيقتها، فلايتعقل معه بقاء وصف الشجرة المثمرة لها، لا حقيقة ولا مجازاً. واما الخشب فهوذات أُخرى لم يكن فيما مضى قد صدق عليه ـ بما أنّه خشب ـ وصف الشجرة المثمرة حقيقةً، اذ لم يكن متلبسا بما هو خشب بالشجرة ثم زال عنه التلبس.

وبناءً على إعتبار هذين الشرطين يتضح ما ذكرناه في صدر البحث من ان موضع النزاع في المشتق يشمل كل ماكان جارياً على الذات باعتبار قيام صفة خارجة عن الذات وان كان معدودا من الجوامد اصطلاحاً. ويتضح أيضاً عدم شمول النزاع للافعال والمصادر.

كما يتضح ان النزاع يشمل كل وصف جار على الذات، ولا يفرق فيه بين ان يكون مبدأه من الاعراض الخارجية المتأصلة كالبياض والسواد والقيام والقعود، أو من الامور الانتزاعية كالفوقية والتحتية والتقدم والتأخر أو من الامور الإعتبارية المحضة كالزوجية والملكية والوقف والحرية.

٢ـ جريان النزاع في اسم الزمان

بناءً على ما تقدم قد يظن عدم جريان النزاع في اسم الزمان، لأنه قد تقدم انه يعتبر في جريانه بقاء الذات مع زوال الوصف، مع ان زوال الوصف في اسم الزمان ملازم لزوال الذات، لأن الزمان متصرم الوجود فكل جزء منه ينعدم بوجود الجزء اللاحق، فلاتبق ذات مستمرة. فإذا كان يوم الجمعة مقتل زيد ـ مثلاً ـ فيوم السبت الذي بعده ذات أُخرى من الزمان لم يكن لها وصف القتل فيها، ويوم الجمعة تصرم وزال كما زال نفس الوصف.

والجواب: ان هذا صحيح لو كان لاسم الزمان لفظ مستقل مخصوص، ولكن

الحق ان هيئة اسم الزمان موضوعة لما هو يعم اسم الزمان والمكان ويشملهما معا، فمعنى «المضرب» مثلاً: الذات المتصفة بكونها ظرفا للضرب، والظرف أعم من أن يكون زمانا أو مكانا، ويتعين أحدهما بالقرينة. والهيئة إذا كانت موضوعة للجامع بين الظرفين، فهذا الجامع يكفي في صحة الوضع له وتعميمه لما تلبس بالمبدأ وما انقضى عنه أن يكون أحد فرديه يمكن أن يتصور فيه انقضاء المبدأ وبقاء الذات.

والخلاصة: ان النزاع حينئذٍ يكون في وضع أصل الهيئة التي تصلح للزمان والمكان لا لخصوص اسم الزمان. ويكفي في صحة الوضع للأعم إمكان الفرد المنقضي عنه المبدأ في أحد أقسامه، وان امتنع الفرد الآخر.

٣ـ اختلاف المشتقات من جهة المباديء

وقد يتوهم بعضهم ان النزاع هنا لايجري في بعض المشتقات الجارية على الذات، مثل النجار والخياط والطبيب والقاضي، ونحو ذلك مما كان للحِرَف والمِهَن، بل في هذه من المتفق عليه انه موضوع للأعم. ومنشأ الوهم انا نجد صدق هذه المشتقات حقيقة على من انقضى عنه التلبس بالمبدأ ـ من غير شك ـ وذلك نحو صدقها على من كان نائما ـ مثلاً ـ مع ان النائم غير متلبس بالنجارة فعلاً أو الخياطة أو الطبابة أو القضاء ولكنه كان متلبساً بها في زمان مضى. وكذلك الحال في أسماء الآلة كالمنشار والمقود والمكنسة فانها تصدق على ذواتها حقيقة مع عدم التلبس بمبادئها.

والجواب عن ذلك: ان هذا التوهم منشأه الغفلة عن معنى المبدأ المصحح لصدق المشتق فإنه يختلف باختلاف المشتقات، لأنه تارةً يكون من الفعليات، وأُخرى من الملكات، وثالثة من الحرف والصناعات. مثلاً: اتصاف زيد بأنه قائم إنما يتحقق إذا تلبس بالقيام فعلاً، لأن القيام يؤخذ على نحو الفعلية مبدأ لوصف «قائم» ويفرض الانقضاء بزوال فعلية القيام عنه. واما اتصافه بأنه عالم بالنحو أو انه قاضي البلد، فليس بمعنى انه يعلم ذلك فعلاً أو انه مشغول بالقضاء بين الناس فعلاً، بل بمعنى ان له ملكة العلم أو منصب القضاء، فادامت الملكة أو الوظيفة موجودتين فهو متلبس بالمبدأ حالا وان كان نائماً أو غافلاً. نعم يصح ان نتعقل الانقضاء إذا زالت الملكة أو

سلبت عنه الوظيفة، وحينئذٍ يجري النزاع في ان وصف القاضي ـ مثلاً ـ هل يصدق حقيقة على من زال عنه منصب القضاء.

وكذلك الحال في مثل النجار والخياط والمنشار فلايتصور فيها الانقضاء الا بزوال حرفة النجارة ومهنة الخياطة وشأنية النشر في المنشار.

والخلاصة: ان الزوال والانقضاء في كل شيء بحسبه، والنزاع في المشتق إنما هو في موضع الهيئات مع قطع النظر عن خصوصيات المباديء المدلول عليها بالمواد التي تختلف اختلافاً كثيراً.

٤ـ إستعمال المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقة

إعلم أن المشتقات التي هي محل النزاع بأجمعها هي من الأسماء.

والأسماء مطلقاً لا دلالة لها على الزمان حتى اسم الفاعل واسم المفعول فإنه كما يصدق العالم حقيقة على من هو عالم فعلاً كذلك يصدق حقيقة على من كان عالماً فيما مضى أو يكون عالما فيما يأتي بلا تجوز إذا كان إطلاقه عليه بلحاظ حال التلبس بالمبدأ، كما إذا قلنا: كان عالماً أو سيكون عالماً، فان ذلك حقيقة بلا ريب، نظير الجوامد لو تقول فيها مثلاً: الرماد كان خشبا أو الخشب سيكون رمادا. فإذن إذا كان الأمر كذلك فما موقع النزاع في إطلاق المشتق على ما مضى عليه التلبس انه حقيقة أو مجاز؟

نقول: إنّ الإشكال والنزاع هنا إنما هو فيما إذا انقضى التلبس بالمبدأ واريد إطلاق المشتق فعلاً على الذات التي انقضى عنها التلبس، أي ان الإطلاق عليها بلحاظ حال النسبة والإسناد الذي هو حال النطق غالبا، كأن تقول مثلاً: «زيد عالم فعلاً»، أي انه الآن موصوف بأنه عالم، لأنه كان فيما مضى عالما، كمثال اثبات الكراهة للوضوء بالماء المسخن بالشمس سابقاً بتعميم لفظ المسخن في الدليل لما كان مسخنا.

فتحصل مما ذكرناه ثلاثة امور:

١ـ ان إطلاق المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقة مطلقاً، سواء كان بالنظر إلى ما مضى أو الحال أو المستقبل. وذلك بالاتفاق.

٢ـ ان إطلاقه على الذات فعلاً بلحاظ حال النسبة والإسناد قبل زمان التلبس

لأنه سيتلبس به فيما بعد، مجاز بلا إشكال، وذلك بعلاقة الأوْل أو المشارفة. وهذا متفق عليه أيضاً.

٣ـ ان إطلاقه على الذات فعلاً ـ أي بلحاظ حال النسبة والإسناد ـ لأنه كان متصفاً به سابقاً، هو محل الخلاف والنزاع فقال قوم بأنه حقيقة وقال آخرون بأنه مجاز.

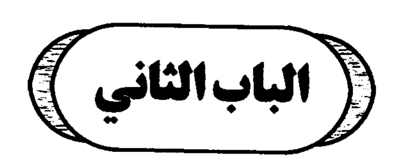
▢ المختار

إذا عرفت ما تقدم من الامور، *فنقول*: الحق ان المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ، ومجاز في غيره.

ودليلنا، التبادر وصحة السلب عمن زال عنه الوصف، فلا يقال لمن هو قاعد بالفعل: انه قائم. ولا لمن هو جاهل بالفعل: انه عالم. وذلك لمجرد انه كان قائماً أو عالما فيما سبق. نعم يصح ذلك على نحو المجاز، أو يقال: انه كان قائما أو عالما، فيكون حقيقة حينئذٍ، اذ يكون الإطلاق بلحاظ حال التلبس.

وعدم تفرقة بعضهم بين الإطلاق بلحاظ حال التلبس، وبين الإطلاق بلحاظ حال النسبة والإسناد هو الذي أوهم القول بوضع المشتق للأعم، اذ وجد ان الإستعمال يكون على نحو الحقيقة فعلاً مع ان التلبس قد مضى، ولكنه غفل عن ان الإطلاق كان بلحاظ حال التلبس، فلم يستعمله ـ في الحقيقة ـ الا في خصوص المتلبس بالمبدأ، لا فيما مضى عنه التلبس حتى يكون شاهدا له.

ثم انك قد عرفت ـ فيما سبق ـ ان زوال الوصف يختلف باختلاف المواد من جهة كون المبدأ أخذ على نحو الفعلية، أو على نحو الملكية أو الحرفة. فمثل صدق الطبيب حقيقة على من لا يشتغل بالطبابة فعلاً لنوم أو راحة أو اكل لا يكشف عن كون المشتق حقيقة في الأعم ـ كما قيل ـ وذلك لأن المبدأ فيه أخذ على نحو الحرفة أو الملكة، وهذا لم يزل تلبسه به حين النوم أو الراحة. نعم إذا زالت الملكة أو الحرفة عنه كان إطلاق الطبيب عليه مجازاً، إذا لم يكن بلحاظ حال التلبس كما لو قيل: هذا طبيبنا بالامس، بأن يكون قيد «بالامس» لبيان حال التلبس. فان هذا الإستعمال لا شك في كونه على نحو الحقيقة. وقد سبق بيان ذلك.



الباب الثاني

الاوامر

وفيه بحثان: في مادة الأمر وصيغة الأمر وخاتمة في تقسيمات الواجب.

المبحث الأول ـ مادة الأمر

وهي كلمة «الأمر» المؤلَّفة من الحروف «أ - م - ر» وفيها ثلاث مسائل:

☐ ١ـ معنى كلمة الأمر

قيل: ان كلمة «الأمر» لفظ مشترك بين الطلب وغيره مما تستعمل فيه هذه الكلمة، كالحادثة والشأن والفعل، كما تقول «جئت لأمر كذا»، أو «شغلني أمر» أو «أتى فلان بأمر عجيب». ولايبعد أن تكون المعاني التي تستعمل فيها كلمة الأمر ما خلا الطلب ترجع إلى معنى واحد جامع بينها، وهو مفهوم «الشيء». فيكون لفظ الأمر مشتركاً بين معنيين فقط: «الطلب» و«الشيء».

والمراد من الطلب: إظهار الإرادة والرغبة بالقول أو الكتابة أو الاشارة أو نحو هذه الامور مما يصح إظهار الإرادة والرغبة وإبرازهما به[1] فمجرد الإرادة والرغبة من دون إظهارها بمظهر لاتسمى طلباً. والظاهر انه ليس كل طلب يسمى أمراً، بل بشرط مخصوص سيأتي ذكره في المسألة الثانية فتفسير الأمر بالطلب من باب تعريف

١ـ والظاهر ان تفسير بعض الاصوليين للفظ الأمر بأنه «الطلب بالقول» ليس القصد منه ان لهم اصطلاحاً مخصوصاً فيه، بل باعتبار انه أحد مصاديق المعنى. فان الأمر كما يصدق على الطلب بالقول يصدق على الطلب بالكتابة أو الاشارة أو نحوها.

الشيء بالأعم.

والمراد من الشيء من لفظ الأمر أيضاً ليس كل شيء على الإطلاق، فيكون تفسيره به من باب تعريف الشيء بالأعم أيضاً، فان الشيء لايقال له «أمر» الا إذا كان من الأفعال والصفات، ولذا لايقال: «رأيت أمرا» إذا رأيت انساناً أو شجراً أو حائطاً. ولكن ليس المراد من الفعل والصفة المعنى الحدثي أي المعنى المصدري بل المراد منه نفس الفعل أو الصفة بما هو موجود في نفسه. يعني لم يلاحظ فيه جهة الصدور من الفاعل والايجاد وهو المعبر عنه عند بعضهم بالمعنى الاسم المصدري، أي ما يدل عليه اسم المصدر. ولذا لايشتق منه فلا يقال: «أمر. يأمر. آمر. مأمور»، بالمعنى المأخوذ من الشيء، ولو كان معنى حدثيا لا شتق منه. بخلاف الأمر بمعنى الطلب فان المقصود منه المعنى الحدثي وجهة الصدور والايجاد، ولذا يشتق منه فيقال: «أمر. يأمر. آمر. مأمور».

والدليل على أن لفظ الأمر مشترك بين معنيين: الطلب والشيء؛ لا أنه موضوع للجامع بينهما:

١ـ ان «الأمر» ـ كما تقدم ـ بمعنى الطلب يصح الاشتقاق منه، ولايصح الاشتقاق منه بمعنى الشيء. والاختلاف بالاشتقاق وعدمه دليل على تعدد الوضع.

٢ـ ان «الأمر» بمعنى الطلب يجمع على «أوامر» وبمعنى الشيء على «امور» واختلاف الجمع في المعنيين دليل على تعدد الوضع.

□ ٢ـ إعتبار العلو في معنى الأمر

قد سبق ان الأمر يكون بمعنى الطلب، ولكن لا مطلقاً بل بمعنى طلب مخصوص. والظاهر ان الطلب المخصوص هو الطلب من العالي إلى الداني، فيعتبر فيه العلو في الآمر.

وعليه لايسمى الطلب من الداني إلى العالي أمراً، بل يسمى «استدعاء». وكذا لايسمى الطلب من المساوى إلى مساويه في العلو أو الحِطّة أمرا، بل يسمى «التماساً»، وان استعلى الداني أو المساوي وأظهر علوه وترفعه وليس هو بعال حقيقة.

اما العالي فطلبه يكون أمراً وإن لم يكن متظاهراً بالعلو.

كل هذا بحكم التبادر وصحة سلب الأمر عن طلب غير العالي، ولايصح إطلاق الأمر على الطلب من غير العالي الا بنحو العناية والمجاز وان استعلى.

▢ ٣ـ دلالة لفظ الأمر على الوجوب

اختلفوا في دلالة لفظ الأمر بمعنى «الطلب» على الوجوب، فقيل: انه موضوع لخصوص الطلب الوجوبي. وقيل: للأعم منه ومن الطلب الندبي. وقيل: مشترك بينهما اشتراكاً لفظياً. وقيل غير ذلك.

والحق عندنا انه دال على الوجوب وظاهر فيه، فيما إذا كان مجردا وعاريا عن قرينة على الاستحباب. واحراز هذا الظهور بهذا المقدار كافٍ في صحة استنباط الوجوب من الدليل الذي يتضمن كلمة «الأمر» ولايحتاج إلى اثبات منشأ هذا الظهور هل هو الوضع أو شيء آخر.

ولكن من ناحية علمية صرفة يحسن ان نفهم منشأ هذا الظهور، فقد قيل: ان معنى الوجوب مأخوذ قيداً في الموضوع له لفظ الأمر. وقيل: مأخوذ قيداً في المستعمل فيه ان لم يكن مأخوذاً في الموضوع له.

والحق انه ليس قيداً في الموضوع له ولا في المستعمل فيه؛ بل منشأ هذا الظهور من جهة حكم العقل بوجوب طاعة الآمر، فان العقل يستقل بلزوم الانبعاث عن بعث المولى والانزجار عن زجره، قضاء لحق المولوية والعبودية، فبمجرد بعث المولى يجد العقل انه لابدّ للعبد من الطاعة والانبعاث ما لم يرخص في تركه ويأذن في مخالفته.

فليس المدلول للفظ الأمر الا الطلب من العالي، ولكن العقل هو الذي يلزم العبد الإنعباث ويوجب عليه الطاعة لأمر المولى ما لم يصرح المولى بالترخيص ويأذن بالترك.

وعليه فلايكون استعماله في موارد الندب مغايراً لاستعماله في موارد الوجوب من جهة المعنى المستعمل فيه اللفظ. فليس هو موضوعاً للوجوب، بل ولا موضوعاً للأعم من الوجوب والندب، لأن الوجوب والندب ليسا من التقسيمات اللاحقة للمعنى المستعمل فيه اللفظ، بل من التقسيمات اللاحقة للأمر بعد استعماله في معناه الموضوع له.

المبحث الثاني ـ صيغة الأمر

١ـ معنى صيغة الأمر

صيغة الأمر، أي هيئته، كصيغة إفعل ونحوها[١]: تستعمل في موارد كثيرة: منها، البعث، كقوله تعالى ﴿فأقيموا الصَّلوٰةَ﴾[٢]، ﴿أَوْفُوا بِالعُقُودِ﴾[٣].

و منها التهديد، كقوله تعالى: ﴿إعمَلُوا ما شِئْتُم﴾[٤].

و منها التعجيز، كقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِن مِثلِه﴾[٥].

وغير ذلك، من التسخير، والانذار، والترجي، والتمنى، ونحوها. ولكن الظاهر ان الهيئة في جميع هذه المعاني استعملت في معنى واحد، لكن ليس هو واحداً من هذه المعاني، لأن الهيئة مثل «إفعل» شأنها شأن الهيئات الاخرى وضعت لإفادة نسبة خاصة كالحروف ولم توضع لإفادة معان مستقلة، فلايصح ان يراد منها مفاهيم هذه المعاني المذكورة التي هي معان اسمية.

وعليه، فالحق أنها موضوعة للنسبة الخاصة القائمة بين المتكلم والمخاطب والمادة، والمقصود من المادة الحدث الذي وقع عليه مفاد الهيئة، مثل الضرب والقيام والقعود في إضرب وقم واقعد، ونحو ذلك. وحينئذٍ ينتزع منها عنوان طالب ومطلوب منه ومطلوب.

فقولنا: «اضرب»، يدل على النسبة الطلبية بين الضرب والمتكلم والمخاطب، ومعنى ذلك جعل الضرب على عهدة المخاطب وبعثه نحوه وتحريكه إليه، وجعل

١- المقصود بنحو صيغة إفعل: أية صيغة وكلمة تؤدي مؤداها في الدلالة على الطلب والبعث، كالفعل المضارع المقرون بلام الأمر أو المجرد منه إذا قصد به انشاء الطلب نحو قولنا: «تصلي، تغتسل، اطلب منك كذا» أو جملة اسمية نحو: «هذا مطلوب منك» أو اسم فعل نحو: «صه ومه ومهلاً»، وغير ذلك.

٢- النساء /١٠٣ ـ الحج /٧٨ ـ المجادلة /١٣.

٣- المائدة /١.

٤- فصلت /٤٠.

٥- البقرة /٢٣.

الداعي في نفسه للفعل.

وعلى هذا فمدلول هيئة الأمر ومفادها هو النسبة الطلبية، *وإن شئت* فسمها النسبة البعثية، لغرض ابراز جعل المأمور به ـ أي المطلوب ـ في عهدة المخاطب، وجعل الداعي في نفسه وتحريكه وبعثه نحوه، ما شئت فعبر.

غير ان هذا الجعل أو الانشاء يختلف فيه الداعي له من قبل المتكلم، فتارة يكون الداعي له هو البعث الحقيقي وجعل الداعي في نفس المخاطب لفعل المأمور به، فيكون هذا الانشاء حينئذٍ مصداقاً للبعث والتحريك وجعل الداعي، أو *إن شئت فقل* يكون مصداقاً للطلب، فان المقصود واحد. وأُخرى، يكون الداعي له هو التهديد، فيكون مصداقاً للتهديد، ويكون تهديداً بالحمل الشايع. وثالثة، يكون الداعي له هو التعجيز فيكون مصداقاً للتعجيز وتعجيزا بالحمل الشايع ... وهكذا في باقي المعاني المذكورة وغيرها.

وإلى هنا يتجلى ما نريد ان نوضحه، فانا نريد ان نقول بنصّ العبارة. إنّ البعث أو التهديد أو التعجيز أو نحوها ليست هي معاني لهيئة الأمر قد استعملت في مفاهيمها ـ كما ظنه القوم ـ لا معاني حقيقة ولا مجازية؛ بل *الحق* ان المنشأ بها ليس الا النسبة الطلبية الخاصة، وهذا الانشاء يكون مصداقاً لأحد هذه الامور باختلاف الدواعي فيكون تارةً بعثا بالحمل الشايع وأُخرى تهديداً بالحمل الشايع وهكذا. لا أن هذه المفاهيم مدلولة للهيئة ومنشأة بها حتى مفهوم البعث والطلب.

والاختلاط في الوهم بين المفهوم والمصداق هو الذي جعل أولئك يظنون ان هذه الامور مفاهيم لهيئة الأمر وقد استعملت فيها إستعمال اللفظ في معناه، حتى اختلفوا في انه أيّها المعنى الحقيقي الموضوع له الهيئة وأيّها المعنى المجازي.

❐ ٢ـ ظهور الصيغة في الوجوب

إختلف الاصوليون في ظهور صيغة الأمر في الوجوب وفي كيفيته على أقوال. والخلاف يشمل صيغة إفعل وما شابهها وما بمعناها من صيغ الأمر.

والأقوال في المسألة كثيرة، وأهمها قولان: أحدهما، انها ظاهرة في الوجوب، إما

لكونها موضوعة فيه، أو من جهة إنصراف الطلب إلى أكمل الأفراد؛ ثـانيهما، انهـا حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب، وهو ـ أي القدر المشترك ـ مـطلق الطلب الشامل لهما من دون أن تكون ظاهرة في أحدهما.

والحق انها ظاهرة في الوجوب، ولكن لا من جهة كونها موضوعة للوجوب ولا من جهة كونها موضوعة لمطلق الطلب وان الوجوب أظهر أفراده.

وشأنها في ظهورها في الوجوب شأن مادة الأمـر عـلى مـا تـقدم هـناك، مـن ان الوجوب يستفاد من حكم العقل بلزوم اطاعة أمر المولى ووجوب الانبعاث عن بعثه، قضاء لحق المولوية والعبودية، ما لم يرخص نفس المـولى بـالترك ويأذن بـه. وبدون الترخيص فالأمر لوخلي وطبعه شأنه أن يكون من مصاديق حكـم العـقل بوجوب الطاعة.

فيكون الظهور هذا ليس من نحو الظـهورات اللـفظية، ولا الدلالة هـذه عـلى الوجوب من نوع الدلالات الكلامية. اذ صيغة الأمر ـ كمادة الأمر ـ لاتسـتعمل في مفهوم الوجوب لا استعمالاً حقيقياً ولا مجازياً، لأن الوجوب كالندب أمر خارج عن حقيقة مدلولها ولا من كيفياته وأحواله. وتمتاز الصيغة عـن مـادة كـلمة الأمـر أن الصيغة لاتدل الا على النسبة الطلبية كما تقدم، فهي بطريق أولى لاتصلح للـدلالة على الوجوب الذي هو مفهوم اسمي، وكذا الندب

وعلى هذا، فالمستعمل فيه الصيغة على كلا الحالين (الوجوب والندب) واحـد لا اختلاف فيه. واستفادة الوجـوب ـ عـلى تـقدير تجـردها عـن القـرينة عـلى إذن الآمربالترك ـ إنما هوبحكم العقل كما قلنا، اذ هومن لوازم صدور الأمرمن المولى.

ويشهد لما ذكرناه من كون المستعمل فيه واحداً في مورد الوجوب والندب ما جاء في كثير من الاحاديث من الجمع بين الواجبات والمندوبات بصيغة واحدة وأمر واحد أو أُسلوب واحد مع تعدد الأمر. ولو كان الوجوب والندب من قبيل المعنيين للصيغة لكان ذلك في الأغلب من باب إستعمال اللفظ في أكثر من معنى وهـو مسـتحيل، أو تأويله بارادة مطلق الطلب، البعيد إرادته من مساق الاحاديث فإنه تجـوّز ـ عـلى

تقديره ـ لا شاهد له ولا يساعد عليه أُسلوب الاحاديث الواردة.

○ تنبيهان

الأول: ظهور الجملة الخبرية الدالة على الطلب في الوجوب:

إعلم أن الجملة الخبرية في مقام انشاء الطلب شأنها شأن صيغة إفعل في ظهورها في الوجوب، كما أشرنا إليه سابقاً، بقولنا: «صيغة إفعل وما شابهها».

والجملة الخبرية مثل قول: «يغتسل، يتوضأ، يصلي» بعد السؤال عن شيء يقتضي مثل هذا الجواب ونحو ذلك.

والسر في ذلك ان المناط في الجميع، واحد فإنه إذا ثبت البعث من المولى بأي مظهر كان وبأي لفظ كان، فلابدّ أن يتبعه حكم العقل بلزوم الانبعاث ما لم يأذن المولى بتركه.

بل ربما يقال: ان دلالة الجملة الخبرية على الوجوب آكد، لانها في الحقيقة اخبار عن تحقق الفعل بادعاء أن وقوع الإمتثال من المكلف مفروغ عنه.

الثاني: ظهور الأمر بعد الحظر أو توهمه:

قد يقع انشاء الأمر بعد تقدم الحظر ـ أي المنع ـ أو عند توهم الحظر، كما لو منع الطبيب المريض عن شرب الماء، ثم قال له: اشرب الماء. أو قال ذلك عندما يتوهم المريض انه ممنوع منه ومحظور عليه شربه.

وقد اختلف الاصوليون في مثل هذا الأمر أنه هل هو ظاهر في الوجوب، أو ظاهر في الإباحة، أو الترخيص فقط، أي رفع المنع فقط من دون التعرض لثبوت حكم آخر من إباحة أو غيرها، أو يرجع إلى ماكان عليه سابقاً قبل المنع؟ على أقوال كثيرة.

وأصحّ الأقوال هو الثالث وهو دلالتها على الترخيص فقط.

والوجه في ذلك: انك قد عرفت ان دلالة الأمر على الوجوب إنما تنشأ من حكم العقل بلزوم الانبعاث ما لم يثبت الاذن بالترك. ومنه تستطيع ان تتفطن انه لا دلالة للأمر في المقام على الوجوب، لأنه ليس فيه دلالة على البعث وإنما هو ترخيص في الفعل لا أكثر.

وأوضح من هذا ان *نقول:* إنّ مثل هذا الأمر هو انشاء بداعي الترخيص في الفعل

والاذن به، فهو لايكون الا ترخيصا وإذنا بالحمل الشايع. ولايكون بعثا الا إذا كان الانشاء بداعي البعث. ووقوعه بعد الحظر أو توهمه قرينة على عدم كونه بداعي البعث، فلايكون دالاً على الوجوب. وعدم دلالته على الإباحة بطريق أولى. فيرجع فيه إلى دليل آخر من أصل أو أمارة.

مثاله قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾[1] فإنه أمر بعد الحظر عن الصيد حال الاحرام فلايدل على وجوب الصيد.

نعم لو اقترن الكلام بقرينة خاصة على أن الأمر صدر بداعي البعث أو لغرض بيان إباحة الفعل فإنه حينئذٍ يدل على الوجوب أو الإباحة. ولكن هذا أمر آخر لاكلام فيه، فان الكلام في فرض صدور الأمر بعد الحظر أو توهمه مجردا عن كل قرينة أُخرى غير هذه القرينة.

☐ ٣ـ التعبدي والتوصلي

○ تمهيد

كل مُتَفَقِّهٍ يعرف أن في الشريعة المقدسة واجبات لاتصحّ ولاتسقط أوامرها الا باتيانها قربيةً إلى وجه الله تعالى.

وكونها قربية إنما هو بإتيانها بقصد إمتثال أوامرها أو بغيره من وجوه قصد القربة إلى الله تعالى، على ما ستأتي الاشارة إليها. وتسمى هذه الواجبات «العباديات» أو «التعبديات» كالصلاة والصوم ونحوها.

وهناك واجبات أُخرى تسمى «التوصليات» وهي التي تسقط أوامرها بمجرد وجودها وان لم يقصد بها القربة، كانقاذ الغريق وأداء الدين ودفن الميت وتطهير الثوب والبدن للصلاة، ونحو ذلك.

وللتعبدي والتوصلي تعريف آخر كان مشهوراً عند القدماء. وهو ان التوصلي: «ماكان الداعي للآمر به معلوماً» وفي قباله التعبدي وهو: «ما لم يعلم الغرض منه».

١- المائدة /٢.

وإنما سمي تعبدياً لأن الغرض الداعي للمأمور ليس الا التعبد بأمر المولى فقط. ولكن التعريف غير صحيح الا إذا اريد به اصطلاح ثانٍ للتعبدي والتوصلي، فيراد بالتعبد، التسليم لله تعالى فيما أمر به وان كان المأمور به توصلياً بالمعنى الأول، كما يقولون مثلاً: «نعمل هذا تعبدا» ويقولون: «نعمل هذا من باب التعبد»، أي نعمل هذا من باب التسليم لأمر الله وان لم نعلم المصلحة فيه.

وعلى ما تقدم من بيان معنى التوصلي والتعبدي ـ المصطلح الأول ـ فان علم حال واجب بأنه تعبدي أو توصلي فلا إشكال، وان شك في ذلك فهل الأصل كونه تعبدياً أو توصلياً؟ فيه خلاف بين الاصوليين. وينبغي لتوضيح ذلك وبيان المختار تقديم امور:

○ أ ـ منشأ الخلاف فتحريره

ان منشأ الخلاف هنا هو الخلاف في إمكان أخذ قصد القربة في متعلق الأمر ـ كالصلاة مثلاً ـ قيداً له على نحو الجزء أو الشرط، على وجه يكون المأمور به المتعلق للآمر هو الصلاة المأتى بها بقصد القربة، بهذا القيد، كقيد الطهارة فيها اذ يكون المأمور به الصلاة عن طهارة لا الصلاة المجردة عن هذا القيد من حيث هي هي.

فمن قال بامكان أخذ هذا القيد ـ وهو قصد القربة ـ كان مقتضى الأصل عنده التوصلية، الا إذا دل دليل خاص على التعبدية، كسائر القيود الاخرى، لما عرفت أن إطلاق كلام المولى حجة يجب الأخذ به ما لم يثبت التقييد، فعند الشك في إعتبار قيد يمكن أخذه في المأمور به فالمرجع، أصالة الإطلاق؛ لنفي إعتبار ذلك القيد.

ومن قال باستحالة أخذ قيد قصد القربة فليس له التمسك بالاطلاق، لأن الإطلاق ليس الا عبارة عن عدم التقييد فيما من شأنه التقييد، لأن التقابل بينهما من باب تقابل العدم والملكة (الملكة هي التقييد وعدمها الإطلاق). وإذا استحالت الملكة، استحال عدمها بما هو عدم ملكة، لا بما هو عدم مطلق. وهذا واضح لأنه إذا كان التقييد مستحيلا في لسان الدليل فعدم التقييد لايستكشف منه إرادة الإطلاق، فان عدم التقييد يجوز أن يكون لاستحالة التقييد ويجوز أن يكون لعدم إرادة التقييد، ولا طريق لإثبات الثاني بمجرد عدم ذكر القيد وحده.

وبعد هذا *نقول*: إذا شككنا في إعتبار شيء في مراد المولى وما تعلق بـه غـرضه واقعاً، ولم يمكن له بيانه. فلا محالة يرجع ذلك إلى الشك في سقوط الأمر إذا خلا المأتى به من ذلك القيد المشكوك. وعند الشك في سقوط الأمر ـ أي في امـتثاله ـ يحكـم العقل بلزوم الإتيان به مع القيد المشكوك كيا يحـصل له العـلم بـفراغ ذمـته مـن التكليف، لأنه إذا اشتغلت الذمة بواجب يقينا فلابدّ من إحراز الفراغ منه في حكـم العقل. وهذا معنى ما اشتهر في لسان الاصـوليين مـن قـولهم: «الاشـتغال اليـقيني يستدعي الفراغ اليقيني».

وهذا ما يسمى عندهم باصل الاشتغال أو أصالة الاحتياط.

○ ب ـ محل الخلاف من وجوب قصد القربة

ان محل الخلاف في المقام هو إمكان أخذ قصد إمتثال الأمر في المأمور به.

وأما غير قصد الإمتثال من وجوه قصد القربة، كقصد محبوبية الفعل المأمور بـه الذاتية باعتبار أن كل مأمور به لابدّ أن يكون محبوبا للآمر ومـرغوبا فـيه عـنده، وكقصد التقرب إلى الله تعالى محضاً بالفعل لا من جهة قصد إمتثال أمره بـل رجـاءاً لرضاه، ونحو ذلك من وجوه قصد القربة فان كل هذه الوجوه لا مانع قطعاً من أخذها قيداً للمأمور به، ولا يلزم المحال الذي ذكروه في أخذ قصد الإمتثال على ما سيأتي.

ولكن الشأن في ان هذه الوجوه هل هي مأخوذة في المأمور بـه فـعلاً عـلى نحـو لاتكون العبادة عبادة الا بها؟

الحق انه لم يؤخذ شيء منها في المأمور به. والدليل على ذلك ما نجده من الاتفاق على صحة العبادة ـ كالصلاة مثلاً ـ إذا اتى بها بداعي أمرها مع عدم قصد الوجـوه الاخرى. ولو كان غير قصد الإمتثال من وجوه القربة مأخوذاً في المأمور به لما صحت العبادة ولما سقط أمرها بمجرد الإتيان بداعي أمرها بدون قصد ذلك الوجه.

فالخلاف ـ إذن ـ منحصر في إمكان أخذ قصد الإمتثال واستحالته.

○ ج ـ الإطلاق والتقييد في التقسيمات الاولية للواجب

ان كل واجب في نفسه له تقسيمات باعتبار الخصوصيات التي يمكن أن تلحقه في

الخارج، مثلاً ـ الصلاة تنقسم في ذاتها مع قطع النظر عن تعلق الأمر بها إلى:

١ـ ذات سورة، وفاقدتها؛

٢ـ ذات تسليم، وفاقدته؛

٣ـ صلاة عن طهارة، وفاقدتها؛

٤ـ صلاة مستقبل بها القبلة، وغير مستقبل بها؛

٥ـ صلاة مع الساتر وبدونه.

وهكذا يمكن تقسيمها إلى ما شاء الله من الأقسام بملاحظة اجزائها وشروطها وملاحظة كل ما يمكن فرض إعتباره فيها وعدمه.

وتسمى مثل هذه التقسيمات: «التقسيمات الاولية»، لانها تقسيمات تلحقها في ذاتها مع قطع النظر عن فرض تعلق شيء بها، وتقابلها «التقسيمات الثانوية» التي تلحقها بعد فرض تعلق شيء بها كالأمر مثلاً وسيأتي ذكرها.

فإذا نظرنا إلى هذه التقسيمات الاولية للواجب فالحكم بالوجوب بالقياس إلى كل خصوصية منها لايخلو في الواقع من أحد احتمالات ثلاثة:

١ـ أن يكون مقيداً بوجودها، ويسمى «بشرط شيء»، مثل شرط الطهارة والساتر والاستقبال والسورة والركوع والسجود وغيرها من اجزاء وشرائط بالنسبة إلى الصلاة.

٢ـ أن يكون مقيداً بعدمها، ويسمى «بشرط لا»، مثل شرط الصلاة بعدم الكلام والقهقهة والحديث، إلى غير ذلك من قواطع الصلاة.

٣ـ أن يكون مطلقاً بالنسبة، إليهما أي غير مقيد بوجودها ولا بعدمها ويسمى «لا بشرط»، مثل عدم اشتراط الصلاة بالقنوت، فان وجوبها غير مقيد بوجوده ولا بعدمه.

هذا في مرحلة الواقع والثبوت، وأما في مرحلة الإثبات والدلالة، فان الدليل الذي يدل على وجوب شيء ان دل على إعتبار قيد فيه أو على إعتبار عدمه فذاك، وان لم يكن الدليل متضمنا لبيان التقييد بما هو محتمل التقييد لا وجوداً ولا عدماً، فان المرجع في ذلك هو أصالة الإطلاق، إذا توفرت المقدمات المصححة للتمسك بأصالة

الإطلاق على ما سيأتي في بابه ـ وهو باب المطلق والمقيد ـ وبأصالة الإطلاق يستكشف ان إرادة المتكلم الآمر متعلقة بالمطلق واقعاً، أي أن الواجب لم يؤخذ بالنسبة إلى القيد الا على نحو اللابشرط.

○ د ـ عدم إمكان الإطلاق والتقييد في التقسيمات الثانوية للواجب

والخلاصة: انه لا مانع من التمسك بالاطلاق لرفع احتمال التقييد في التقسيمات الاولية. ثم ان كل واجب ـ بعد ثبوت الوجوب وتعلق الأمر به واقعاً ـ ينقسم إلى ما يؤتى به في الخارج بداعي أمره، وما يؤتى به لا بداعي أمره. ثم ينقسم أيضاً إلى معلوم الوجوب ومجهوله.

وهذه التقسيمات تسمى «التقسيمات الثانوية»، لانها من لواحق الحكم وبعد فرض ثبوت الوجوب واقعاً، اذ قبل تحقق الحكم لا معنى لفرض إتيان الصلاة ـ مثلاً ـ بداعي أمرها، لأن المفروض في هذه الحالة لا أمر بها حتى يمكن فرض قصده. وكذا الحال بالنسبة إلى العلم والجهل بالحكم.

وفي مثل هذه التقسيمات يستحيل التقييد أي تقييد المأمور به، لأن قصد إمتثال الأمر ـ مثلاً ـ فرع وجود الأمر، فكيف يعقل أن يكون الأمر مقيداً به ولازمه أن يكون الأمر فرع قصد الأمر، وقد كان قصد الأمر فرع وجود الأمر، فيلزم أن يكون المتقدم متأخرا والمتأخر متقدما. وهذا خلف أو دور.

وإذا استحال التقييد، استحال الإطلاق أيضاً، لما قلنا سابقاً ان الإطلاق من قبيل عدم الملكة بالقياس إلى التقييد فلايفرض الا في مورد قابل للتقييد ومع عدم إمكان التقييد لايستكشف من عدم التقييد إرادة الإطلاق.

○ النتيجة

وإذا عرفنا هذه المقدمات يحسن بنا ان نرجع إلى صلب الموضوع، *فنقول:* قد اختلف الاصوليون في ان الأصل في الواجب ـ إذا شك في كونه تعبدياً أو توصلياً ـ هل أنه تعبدي أو توصلي؟

ذهب جماعة إلى ان الأصل في الواجبات أن تكون عبادية الا ان يقوم دليل خاص

على عدم دخل قصد القربة في المأمور به، لأنه لابدّ من الإتيان به تحصيلا للفراغ اليقيني مع عدم الدليل على الاكتفاء بدونه ولايمكن التمسك بالاطلاق لنفيه حسب الفرض. وقدم تقدم ذلك في الأمر الأول. فتكون أصالة الاحتياط في المرجع هنا وهي تقتضي العبادية.

وذهب جماعة إلى ان الأصل في الواجبات أن تكون توصلية، لا لأجل التمسك بأصالة الإطلاق في نفس الأمر، ولا لأجل أصالة البراءة من إعتبار قيد القربة، بل نتمسك لذلك بإطلاق المقام.

توضيح ذلك: انه لا ريب في أن المأمور به إطلاقاً وتقييداً يتبع الغرض سعة وضيقاً، فان كان القيد دخيلاً في الغرض فلابدّ من بيانه وأخذه في المأمور به قيداً، والا فلا.

غيرأن ذلك فيمايمكن أخذه منالقيود في المأموربه ـ كمافى التقسيماتالاولية ـ أما ما لايمكن أخذه في المأمور به قيداً ـ كالذي نحن فيه وهو قيد قصد الإمتثال ـ فلايصح من الآمر ان يتغافل عنه حيث لايمكن أخذه قيداً في الكلام الواحد المتضمن للآمر، بل لا مَناص له من اتباع طريقة أُخرى ممكنة لاستيفاء غرضه، ولو بانشاء أمرين أحدهما يتعلق بذات الفعل مجردا عن القيد، والثاني يتعلق بالقيد.

مثلاً ـ لو فرض ان غرض المولى قائم بالصلاة المأتي بها بداعي أمرها فإنه إذا لميمكن تقييد المأمور به بذلك في نفس الأمر المتعلق بها لما عرفت من امتناع التقييد في التقسيمات الثانوية ... فلابدّ له (أي الآمر) لتحصيل غرضه أن يسلك طريقة أُخرى كأن يأمر أولاً بالصلاة ثم يأمر ثانياً بإتيانها بداعي أمرها الأول، مبينا ذلك بصريح العبارة.

وهذان الأمرأن يكونان في حكم أمر واحد ثبوتاً وسقوطاً، لأنهما ناشئان من غرض واحد، والثاني يكون بياناً للأول، فمع عدم إمتثال الأمر الثاني لايسقط الأمر الأول بامتثاله فقط وذلك بأن يأتي بالصلاة مجردة عن قصد أمرها، فيكون الأمر الثاني بانضمامه إلى الأول مشتركاً مع التقييد في النتيجة وان لميسم تقييداً اصطلاحاً.

إذا عرفت ذلك، فإذا أمر المولى بشيء ـ وكان في مقام البيان ـ واكتفى بهذا الأمر، ولميلحقه بما يكون بيانا له فلميأمر ثانياً بقصد الإمتثال، فإنه يستكشف منه عدم

دخل قصد الإمتثال في الغرض، والا لَبيَّنه بأمر ثان. وهذا ما سميناه بإطلاق المقام.

وعليه، فالاصل في الواجبات كونها توصلية حتى يثبت بالدليل انها تعبدية.

❏ ٤ـ الواجب العيني وإطلاق الصيغة

الواجب العيني: «ما يتعلق بكل مكلف ولايسقط بفعل الغير»، كالصلاة اليومية والصوم. ويقابله الواجب الكفائي، وهو: «المطلوب فيه وجود الفعل من أي مكلف كان» فيسقط بفعل بعض المكلفين عن الباقي، كالصلاة عن الميت وتغسيله ودفنه. وسيأتي في تقسيمات الواجب ذكرهما.

وفيما يتعلق في مسألة تشخيص الظهور *نقول:* إنّ دل الدليل على أن الواجب عيني أو كفائي فذاك، وان لم يدل فان إطلاق صيغة إفعل تقتضي أن يكون عينيا، سواء أتى بذلك العمل شخص آخر أم لم يأت به، فان العقل يحكم بلزوم إمتثال الأمر ما لم يعلم سقوطه بفعل الغير.

فالمحتاج إلى مزيد البيان على أصل الصيغة هو الواجب الكفائي، فإذا لم ينصب المولى قرينة على ارادته ـ كما هوالمفروض ـ يعلم أن مراده الوجوب العيني.

❏ ٥ ـ الواجب التعييني وإطلاق الصيغة

الواجب التعييني: هو «الواجب بلا واجب آخر يكون عِدْلاً له وبديلا عنه في عَرْضه»، كالصلاة اليومية. ويقابله الواجب التخييري كخصال كفارة الافطار العمدي في صوم شهر رمضان، المخيرة بين إطعام ستين مسكينا، وصوم شهرين متتابعين، وعتق رقبة، وسيأتي في الخاتمة توضيح الواجب التعييني والتخييري.

فإذا علم واجب انه من أي القسمين فذاك، وإلا فمقتضى إطلاق صيغة الأمر وجوب ذلك الفعل، سواء أتى بفعل آخر أم لم يأت به، فالقاعدة تقتضي عدم سقوطه بفعل شيء آخر، لأن التخيير محتاج إلى مزيد بيان مفقود.

❏ ٦ـ الواجب النفسي وإطلاق الصيغة

الواجب النفسي: هو «الواجب لنفسه لا لأجل واجب آخر»، كالصلاة اليومية. ويقابله الواجب الغيري كالوضوء فإنه إنما يجب مقدمة للصلاة الواجبة، لا لنفسه اذ

لو لم تجب الصلاة لما وجب الوضوء.

فإذا شك في واجب انه نفسي أو غيري، فمقتضى إطلاق تعلق الأمر به، سواء وجب شيء آخر أم لا، انه واجب نفسي. فالإطلاق يقتضي النفسية ما لم يثبت الغيرية.

❑ ٧ـ الفور والتراخي

اختلف الاصوليون في دلالة صيغة الأمر على الفور والتراخي على أقوال:

١ـانها موضوعة للفور؛

٢ـانها موضوعة للتراخي؛

٣ـانها موضوعة لهما على نحو الاشتراك اللفظي؛

٤ـانها غير موضوعة لا للفور ولا للتراخي ولا للأعم منهما، بل لا دلالة لها على أحدهما بوجه من الوجوه. وإنما يستفاد أحدهما من القرائن الخارجية التي تختلف باختلاف المقامات.

والحق هو الاخير. والدليل عليه: ما عرفت من ان صيغة إفعل إنما تدل على النسبة الطلبية، كما ان المادة لم توضع الا لنفس الحدث غير الملحوظة معه شيء من خصوصياته الوجودية. وعليه، فلا دلالة لها ـ لا بهيئتها ولا بمادتها ـ على الفور أو التراخي؛ بل لابدّ من دال آخر على شيء منهما، فان تجردت عن الدال الآخر فان ذلك يقتضي جواز الإتيان بالمأمور به على الفور أو التراخي.

هذا بالنظر إلى نفس الصيغة، اما بالنظر إلى الدليل الخارجي المنفصل فقد قيل بوجود الدليل على الفور في جميع الواجبات على نحو العموم الا ما دل عليه دليل خاص ينص على جواز التراخي فيه بالخصوص. وقد ذكروا لذلك آيتين:

الاولى: قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِن رَّبِّكُم﴾[1]. وتقريب الإستدلال بها ان المسارعة إلى المغفرة لاتكون الا بالمسارعة إلى سببها، وهو الإتيان بالمأمور به، لأن المغفرة فعل الله تعالى فلا معنى لمسارعة العبد إليها. وعليه فيكون الاسراع إلى

١ـ آل عمران /١٢٧.

فعل المأمور به واجباً لما مر من ظهور صيغة إفعل في الوجوب.

الثانية: قوله تعالى: ﴿فَاستَبِقُوا الْخَيرَاتِ﴾[1] فان الاستباق بالخيرات عبارة أُخرى عن الإتيان بها فورا.

والجواب عن الإستدلال بكلتا الآيتين: ان الخيرات وسبب المغفرة كما تصدق على الواجبات تصدق على المستحبات أيضاً، فتكون المسارعة والمسابقة شاملتين لما هما في المستحبات أيضاً. ومن البديهي عدم وجوب المسارعة فيها، كيف وهي يجوز تركها رأساً. وإذا كانتا شاملتين للمستحبات بعمومهما كان ذلك قرينة على أن طلب المسارعة ليس على نحو الالزام؛ فلاتبق لهما دلالة على الفورية في عموم الواجبات.

بل لو سلمنا باختصاصهما في الواجبات لوجب صرف ظهور صيغة إفعل فيهما في الوجوب وحملها على الاستحباب، نظراً إلى أنا نعلم عدم وجوب الفورية في أكثر الواجبات، فيلزم تخصيص الأكثر باخراج أكثر الواجبات عن عمومها. ولا شك ان الإتيان بالكلام عاماً مع تخصيص الأكثر واخراجه من العموم بعد ذلك قبيح في المحاورات العرفية ويعد الكلام عند العرف مستهجنا. فهل ترى يصح لعارف بأساليب الكلام ان يقول مثلاً: «بعت اموالى»، ثم يستثني واحداً فواحداً حتى لايبق تحت العام الا القليل؟ لا شك في أن هذا الكلام يعد مستهجنا لايصدر عن حكيم عارف.

إذن، لايبق مناص من حمل الآيتين على الاستحباب.

❑ ٨ ـ المرة والتكرار[2]

واختلفوا أيضاً في دلالة صيغة إفعل على المرة والتكرار على أقوال، كاختلافهم في

١- البقرة /١٤٨ ـ المائدة /٤٨.

٢- المرة والتكرار لهما معنيان: الأول: الدفعة والدفعات، الثاني: الفرد والأفراد. والظاهر أن المراد منهما في محل النزاع هو المعنى الأول. والفرق بينهما أن الدفعة قد تتحقق بفرد واحد من الطبيعة المطلوبة، وقد تتحقق بأفراد متعددة اذا جيء بها في زمان واحد. فلذلك تكون الدفعة أعم من الفرد مطلقاً، كما أن الافراد أعم مطلقاً من الدفعات، لأن الأفراد ـ كما قلنا ـ قد تحصل دفعة واحدة وقد تحصل بدفعات.

الفور والتراخي. والمختار هنا كالمختار هناك، والدليل نفس الدليل من عدم دلالة الصيغة لا بهيئتها ولا بمادتها على المرة ولا التكرار، لما عرفت من انها لاتدل على أكثر من طلب نفس الطبيعة من حيث هي. فلابدّ من دال آخر على كل منهما.

اما الإطلاق فإنه يقتضي الاكتفاء بالمرّة.

وتفصيل ذلك: إنّ مطلوب المولى لايخلو من أحد وجوه ثلاثة (يختلف الحكم فيها من ناحية جواز الاكتفاء وجواز التكرار):

١ـ أن يكون المطلوب صرف وجود الشيء بلا قيد ولا شرط، بمعنى انه يريد ألايبقى مطلوبه معدوما، بل يخرج من ظلمة العدم إلى نور الوجود لا أكثر، ولو بفرد واحد. ولا محالة ـ حينئذٍ ـ ينطبق المطلوب قهرا على أول وجوداته، فلو أتى المكلف بما أمر به أكثر من مرة فالامتثال يكون بالوجود الأول، ويكون الثاني لغواً محضاً، كالصلاة اليومية.

٢ـ أن يكون المطلوب الوجود الواحد بقيد الوحدة، أي بشرط الايزيد على أول وجوداته فلو أتى المكلف حينئذٍ بالمأمور به مرتين لايحصل الإمتثال أصلاً، كتكبيرة الاحرام للصلاة فان الإتيان بالثانية عقيب الاولى مبطل للاولى وهي تقع باطلة.

٣ـ أن يكون المطلوب الوجود المتكرر، اما بشرط تكرره فيكون المطلوب هو المجموع بما هو مجموع، فلايحصل الإمتثال بالمرة أصلاً كركعات الصلاة الواحدة، واما لا بشرط تكرره بمعنى انه يكون المطلوب كل واحد من الوجودات كصوم ايام شهر رمضان، فلكل مرة امتثالها الخاص.

ولا شك أن الوجهين الاخيرين يحتاجان إلى بيان زائد على مفاد الصيغة. فلو اطلق المولى ولم يقيد بأحد الوجهين ـ وهو في مقام البيان ـ كان إطلاقه دليلاً على إرادة الوجه الأول. وعليه يحصل الإمتثال ـ كما قلنا ـ بالوجود الأول ولكن لايضر الوجود الثاني، كما انه لا أثر له في الإمتثال وغرض المولى.

ومما ذكرنا يتضح أن مقتضى الإطلاق جواز الإتيان بأفراد كثيرة معاً دفعة واحدة ويحصل الإمتثال بالجميع. فلو قال المولى: تصدق على مسكين، فمقتضى الإطلاق

جواز الاكتفاء بالتصدق مرة واحدة على مسكين واحد، وحصول الإمتثال بالتصدّق على عدة مساكين دفعة واحدة، ويكون امتثالا واحداً بالجميع لصدق صرف الوجود على الجميع، اذ الإمتثال كما يحصل بالفرد الواحد يحصل بالأفراد المجتمعة بالوجود.

□ ٩ـ هل يدل نسخ الوجوب على الجواز؟

إذا وجب شيء في زمان بدلالة الأمر، ثم نسخ ذلك الوجوب قطعاً. فقد اختلفوا في بقاء الجواز الذي كان مدلولاً للأمر، لأن الأمر كان يدل على جواز الفعل مع المنع من تركه، فمنهم من قال ببقاء الجواز ومنهم من قال بعدمه.

ويرجع النزاع ـ في الحقيقة ـ إلى النزاع في مقدار دلالة نسخ الوجوب، فان فيه احتمالين:

١ـ انه يدل على رفع خصوص المنع من الترك فقط، وحينئذٍ تبقى دلالة الأمر على الجواز على حالها لايمسها النسخ وهو القول الأول. ومنشأ هذا ان الوجوب ينحل إلى الجواز والمنع من الترك ولا شأن في النسخ الا رفع المنع من الترك فقط ولا تعرض له لجنسه وهو الجواز أي الاذن في الفعل.

٢ـ انه يدل على رفع الوجوب من أصله، فلايبقى لدليل الوجوب شيء يدل عليه. ومنشأ هذا هو أن الوجوب معنى بسيط لاينحل إلى جزئين فلايتصور في النسخ انه رفع للمنع من الترك فقط.

والمختار هو القول الثاني، لأن *الحق* ان الوجوب أمر بسيط، وهو الالزام بالفعل ولازمه المنع من الترك، كما ان الحرمة هي المنع من الفعل ولازمها الالزام بالترك، وليس الالزام بالترك الذي هو معناه وجوب الترك جزءاً من معنى حرمة الفعل، وكذلك المنع من الترك الذي معناه حرمة الترك ليس جزءا من معنى وجوب الفعل، بل أحدهما لازم للآخر ينشأ منه تبعا له.

فثبوت الجواز بعد النسخ للوجوب يحتاج إلى دليل خاص يدل عليه ولايكفي دليل الوجوب، فلا دلالة لدليل الناسخ ولا لدليل المنسوخ على الجواز، ويمكن أن يكون الفعل بعد نسخ وجوبه محكوما بكل واحد من الأحكام الأربعة الباقية.

وهذا البحث لا يستحق أكثر من هذا الكلام لقلة البلوى به. وما ذكرناه فيه الكفاية.

❏ ١٠ـ الأمر بشيء مرتين

إذا تعلق الأمر بفعلٍ مرتين فهو يمكن أن يقع على صورتين:

١ـأن يكون الأمر الثاني بعد إمتثال الأمر الأول. وحينئذٍ لا شبهة في لزوم امتثاله ثانياً.

٢ـأن يكون الأمر الثاني قبل إمتثال الأمر الأول. وحينئذٍ يقع الشك في وجوب امتثاله مرتين أو كفاية المرة الواحدة في الإمتثال. فان كان الأمر الثاني تأسيسياً، لوجوب آخر تعين الإمتثال مرة بعد أُخرى، وان كان تأكيداً للأمر الأول فليس لهما الا إمتثال واحد. ولتوضيح الحال وبيان الحق في المسألة *نقول*: إنّ هذا الفرض له أربع حالات:

الاولى: أن يكون الأمران معاً غير معلقين على شرط، كأن يقول مثلاً: «صلّ» ثم يقول ثانياً: «صلّ» ـفان الظاهر حينئذٍ ان يحمل الأمر الثاني على التأكيد، لأن الطبيعة الواحدة يستحيل تعلق الأمرين بها من دون امتياز في البين، فلو كان الثاني تأسيسا غير مؤكد للاول لكان على الآمر تقييد متعلقه ولو بنحو «مرة أُخرى». فمن عدم التقييد وظهور وحدة المتعلق فيهما يكون اللفظ في الثاني ظاهراً في التأكيد، وان كان التأكيد في نفسه خلاف الأصل وخلاف ظاهر الكلام لو خلي ونفسه.

الثانية: أن يكون الأمران معاً معلقين على شرط واحد، كأن يقول المولى مثلاً: «ان كنت محدثاً فتوضأ»، ثم يكرر نفس القول ثانيا. ففي هذه الحالة أيضاً يحمل على التأكيد لعين ما قلناه في الحالة الاولى بلا تفاوت.

الثالثة: أن يكون أحد الأمرين معلقاً والآخر غير معلق كأن يقول مثلاً: «اغتسل» ثم يقول: «ان كنت جنباً فاغتسل». ففي هذه الحالة أيضاً يكون المطلوب واحداً ويحمل على التأكيد، لوحدة المأمور به ظاهراً المانعة من تعلق الأمرين بـه، غـير ان الأمـر المطلق ـأعني غير المعلق ـيحمل إطلاقه على المقيد ـأعني المعلق ـفيكون الثاني مقيداً لإطلاق الأول وكاشفاً عن المراد منه.

الرابعة: أن يكون أحد الأمرين معلقاً على شيء والآخر معلقاً على شيء آخر، كأن

يقول مثلاً: «ان كنت جنباً فاغتسل» ويقول: «ان مسست ميتاً فاغتسل»، ففي هذه الحالة يحمل ـ ظاهراً ـ على التأسيس، لأن الظاهر ان المطلوب في كل منهما غير المطلوب في الآخر، ويبعد جداً حمله على أن المطلوب واحد، اما التأكيد فلا معنى له هنا، واما القول بالتداخل بمعنى الاكتفاء بامتثال واحد عن المطلوبين فهو ممكن، ولكنه ليس من باب التأكيد، بل لايفرض الا بعد فرض التأسيس وأن هناك أمرين يمتثلان معاً بفعلٍ واحد.

ولكن التداخل ـ على كل حال ـ خلاف الأصل، ولا يصار إليه الا بدليل خاص، كما ثبت في غسل الجنابة انه يجزى عن كل غسل آخر، وسيأتي البحث عن التداخل مفصلا في مفهوم الشرط.

□ ١١ـ دلالة الأمر بالأمر على الوجوب

إذا أمر المولى أحد عبيده ان يأمر عبده الآخر بفعلٍ ـ فهل هو أمر بذلك الفعل حتى يجب على الثاني فعله؟ على قولين. وهذا يمكن فرضه على نحوين:

١ـ أن يكون المأمور الاوّل على نحو المبلِّغ لأمر المولى إلى المأمور الثاني، مثل أن يأمر رئيس الدولة وزيره أن يأمر الرعية عنه بفعلٍ. وهذا النحو ـ لا شك ـ خارج عن محل الخلاف، لأنه لايشك أحد في ظهوره في وجوب الفعل على المأمور الثاني. وكل أوامر الانبياء بالنسبة إلى المكلفين من هذا القبيل.

٢ـ ألا يكون المأمور الاوّل على المبلّغ، بل هو مأمور أن يستقل في توجيه الأمر إلى الثاني من قبل نفسه، وعلى نحو قول الامام عليه السلام: «مُرْهُم بِالصَّلاة وَهُمْ أَبْناء سَبْع»، يعني الأطفال. وهذا النحو هو محل الخلاف والبحث. ويلحق به ما لم يعلم الحال فيه أنه على أي نحو من النحوين المذكورين.

والمختار: أن مجرد الأمر بالأمر ظاهر عرفاً في وجوبه على الثاني.

وتوضيح ذلك: ان الأمر بالأمر لا على نحو التبليغ يقع على صورتين:

الاولى: أن يكون غرض المولى يتعلق في فعل المأمور الثاني، ويكون أمره بالأمر طريقا للتوصل إلى حصول غرضه. وإذا عرف غرضه انه على هذه الصورة يكون

أمره بالأمر ـ لا شك ـ أمراً بالفعل نفسه.

الثانية: أن يكون غرضه في مجرد أمر المأمور الأول، من دون أن يتعلق له غرض بفعل المأمور الثاني، كما لو أمر المولى ابنه ـ مثلاً ـ ان يأمر العبد بشيء، ولايكون غرضه الا أن يعود ابنه على إصدار الأوامر أو نحو ذلك، فيكون غرضه ـ فقط ـ في إصدار الأول أمره، فلايكون الفعل مطلوباً له أصلاً في الواقع.

وواضح لو علم الثاني المأمور بهذا الغرض لايكون أمر المولى بالأمر أمراً له، ولايعد عاصياً لمولاه لو تركه، لأن الأمر المتعلق لأمر المولى يكون مأخوذاً على نحو الموضوعية وهو متعلق الغرض، لا على نحو الطريقية لتحصيل الفعل من العبد المأمور الثاني. فان قامت قرينة على احدى الصورتين المذكورتين فذاك، وان لم تقم قرينة فان ظاهر الأوامر ـ عرفاً ـ مع التجرد عن القرائن هو انه على نحو الطريقية. فإذن، الأمر بالأمر مطلقاً يدل على الوجوب الا إذا ثبت انه على نحو الموضوعية. وليس مثله يقع في الأوامر الشرعية.

الخاتمة ـ في تقسيمات الواجب

للواجب عدة تقسيمات لا بأس بالتعرض لها، الحاقاً بمباحث الأوامر وإتماماً للفائدة.

□ ١ـ المطلق والمشروط

ان الواجب إذا قيس وجوبه إلى شيء آخر خارج عن الواجب، فهو لايخرج عن أحد نحوين:

١ـ أن يكون متوقفاً وجوبه على ذلك الشيء، وهو ـ أي الشيء ـ مأخوذاً في وجوب الواجب على نحو الشرطية، كوجوب الحج بالقياس إلى الاستطاعة. وهذا هو المسمى بـ«الواجب المشروط»، لاشتراط وجوبه بحصول ذلك الشيء الخارج، ولذا لايجب الحج الا عند حصول الاستطاعة.

٢ـ أن يكون وجوب الواجب غير متوقف على حصول ذلك الشيء الآخر، كالحج بالقياس إلى قطع المسافة، وان توقف وجوده عليه. و هذا هو المسمى بـ«الواجب

المطلق»، لأن وجوبه مطلق غير مشروط بحصول ذلك الشيء الخارج. ومنه الصلاة بالقياس إلى الوضوء والغسل والساتر ونحوها.

ومن مثال الحج يظهر أنه ـ وهو واجب واحد ـ يكون واجباً مشروطاً بالقياس إلى شيء وواجباً مطلقاً بالقياس الى شيء آخر. فالمشروط والمطلق أمران اضافيان.

ثم اعلم أن كل واجب هو واجب مشروط بالقياس إلى الشرائط العامة وهي البلوغ والقدرة والعقل، فالصبي والعاجز والمجنون لايكلفون بشيء في الواقع.

واما «العلم»، فقد قيل انه من الشروط العامة، *والحق* انه ليس شرطاً في الوجوب ولا في غيره من الأحكام، بل التكاليف الواقعية مشتركة بين العالم والجاهل على حد سواء. نعم، العلم شرط في استحقاق العقاب على مخالفة التكليف على تفصيل يأتي في مباحث الحجة وغيرها إن شاء الله تعالى. وليس هذا موضعه.

▢ ٢ـ المعلق والمنجز

لا شك أن الواجب المشروط بعد حصول شرطه يكون وجوبه فعلياً شأن الواجب المطلق، فيتوجه التكليف فعلاً إلى المكلف. ولكن فعلية التكليف تتصور على وجهين:

١ـ أن تكون فعلية الوجوب مقارنة زماناً لفعلية الواجب، بمعنى أن يكون زمان الواجب نفس زمان الوجوب. ويسمى هذا القسم «الواجب المنجز»، كالصلاة بعد دخول وقتها، فان وجوبها فعلي، والواجب وهو الصلاة فعلي أيضاً.

٢ـ أن تكون فعلية الوجوب سابقة زماناً على فعلية الواجب، فيتأخر زمان الواجب عن زمان الوجوب. ويسمى هذا القسم «الواجب المعلق» لتعليق الفعل ـ لا وجوبه ـ على زمان غير حاصل بعد، كالحج ـ مثلاً ـ فإنه عند حصول الاستطاعة يكون وجوبه فعلياً ـ كما قيل ـ ولكن الواجب معلق على حصول الموسم، فإنه عند حصول الاستطاعة وجب الحج، ولذا يجب عليه ان يهيىء المقدمات والزاد والراحلة حتى يحصل وقته وموسمه ليفعله في وقته المُحدّد له.

وقد وقع البحث والكلام هنا في مقامين:

الأول: في إمكان الواجب المعلق، والمعروف عن صاحب الفصول ﷺ، القول

بامكانه ووقوعه. والأكثر على استحالته، وهو المختار، وسنتعرض له ـ إن شاء الله تعالى ـ في مقدمة الواجب مع بيان السر في الذهاب إلى إمكانه ووقوعه، وسنبيّن ان الواجب فعلاً في مثال الحج هو السير والتهيئة للمقدمات وأما نفس أعمال الحج فوجوبها، مشروط بحضور الموسم والقدرة عليها في زمانه.

والثاني: في أن ظاهر الجملة الشرطية في مثل قولهم: «إذا دخل الوقت فصلِّ» هل ان الشرط شرط للوجوب فلاتجب الصلاة في المثال إلا بعد دخول الوقت، أو انه شرط للواجب فيكون الواجب نفسه معلقاً على دخول الوقت في المثال، وأما الوجوب فهو فعلي مطلق؟

وبعبارة أُخرى هل أن القيد شرط لمدلول هيئة الأمر في الجزاء، أو أنه شرط لمدلول مادة الأمر في الجزاء؟

وهذا البحث يجري حتى لو كان الشرط غير الزمان، كما إذا قال المولى: «إذا تطهرت فصلِّ».

فعلى القول بظهور الجملة في رجوع القيد إلى الهيئة ـ أي أنه شرط للوجوب ـ يكون الواجب واجباً مشروطاً، فلايجب تحصيل شيء من المقدمات قبل حصول الشرط. وعلى القول بظهورها في رجوع القيد إلى المادة ـ أي انه شرط للواجب ـ يكون الواجب واجباً معلقاً، فيكون الوجوب فعلياً قبل حصول الشرط، فيجب عليه تحصيل مقدمات المأمور به إذا علم بحصول الشرط فيما بعد.

وهذا النزاع هو النزاع المعروف بين المتأخرين في رجوع القيد في الجملة الشرطية إلى الهيئة أو المادة. وسيجيء تحقيق الحال في موضعه إن شاء الله تعالى.

□ ٣ـ الأصلي والتبعي

الواجب الأصلي: ما قصدت إفادة وجوبه مستقلاً بالكلام، كوجوبي الصلاة والوضوء المستفادين من قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ﴾[1]، وقوله تعالى:

١-راجع هامش صفحة الخامس.

﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُم﴾[1].

والواجب التبعي: ما لم تقصد إفادة وجوبه، بل كان من توابع ما قصدت افادته. وهذا كوجوب المشي إلى السوق المفهوم من أمر المولى بوجوب شراء اللحم من السوق، فان المشي إليها حينئذٍ يكون واجباً لكنه لم يكن مقصوداً بالافادة من الكلام. كما في كل دلالة إلتزامية فيما لم يكن اللزوم فيها من قبيل البيّن بالمعنى الأخص.

☐ ٤ـ التخييري والتعييني

الواجب التعييني: ما نعلق به الطلب بخصوصه، وليس له عِدْل في مقام الإمتثال، كالصلاة والصوم في شهر رمضان، فان الصلاة واجبة لمصلحة في نفسها لا يقوم مقامها واجب آخر في عرضها. وقد عرَّفناه فيما سبق [ص٦١] بقولنا: «هو الواجب بلا واجب آخر يكون عِدْلاً له وبَديلاً عنه في عرضه». وإنما قيدنا البديل في عرضه، لأن بعض الواجبات التعيينية قد يكون لها بديل في طولها ولايخرجها عن كونها تعيينية كالوضوء مثلاً الذي له بديل في طوله وهي التيمم، لأنه إنما يجب إذا تعذر الوضوء، وكالغسل بالنسبة إلى التيمم أيضاً كذلك. وكخصال الكفارة المرتبة نحو كفارة قتل الخطأ، وهي العتق أولاً فان تعذر فصيام شهرين فان تعذر فاطعام ستين مسكيناً.

والواجب التخييري: ماكان له عِدْل وبديل في عرضه، ولم يتعلق به الطلب بخصوصه، بل كان المطلوب هو أو غيره يتخير بينهما المكلف. وهو كالصوم الواجب في كفارة افطار شهر رمضان عمدا، فإنه واجب ولكن يجوز تركه وتبديله بعتق رقبة أو إطعام ستين مسكينا.

والأصل في هذا التقسيم أن غرض المولى ربما يتعلق بشيء معين، فإنه لا مناص حينئذٍ من أن يكون هو المطلوب والمبعوث إليه وحده. فيكون «واجباً تعيينياً». وربما يتعلق غرضه بأحد شيئين أو أشياء لا على التعيين بمعنى أن كلا منها محصل لغرضه، فيكون البعث نحوها جميعاً على نحو التخيير بينها. وكلا القسمين واقعان في ارادتنا

١ـ المائدة ٦/.

نحن أيضاً، فلا وجه للاشكال في إمكان الواجب التخييري، ولا موجب لإطالة الكلام.

ثم ان اطراف الواجب التخييري ان كان بينها جامع يمكن التعبير عنه بلفظ واحد، فإنه يمكن أن يكون البعث في مقام الطلب نحو هذا الجامع. فإذا وقع الطلب كذلك فان التخيير حينئذٍ بين الاطراف يسمى «عقلياً»، وهو ليس من الواجب التخييري المبحوث عنه، فان هذا يعدّ من الواجب التعييني فان كل واجب تعييني كلي ـ يكون المكلف مخيراً عقلاً بين أفراده، والتخيير يسمى حينئذٍ عقلياً. مثاله قول الاستاذ لتلميذه: «اشتر قلماً» الجامع بين أنواع الاقلام من قلم الحبر وقلم الرصاص وغيرهما، فان التخيير بين هذه الأنواع يكون عقلياً كما ان التخيير بين أفراد كل نوع يكون عقلياً أيضاً.

وإن لم يكن هناك جامع مثل ذلك ـ كما في مثال خصال الكفارة ـ فان البعث اما أن يكون نحو عنوان انتزاعي كعنوان «أحد هذه الامور»، أو نحو كل واحد منها مستقلاً ولكن مع العطف بـ«أو» ونحوها مما يدل على التخيير. فيقال في النحو الأول مثلاً: «أوجد أحد هذه الامور». ويقال في النحو الثاني مثلاً: «صُم» أو «أطْعِم» أو «أعْتِق». ويسمى حينئذٍ التخيير بين الاطراف «شرعياً» وهو المقصود من التخيير المقابل للتعيين هنا.

ثم هذا التخييري الشرعي تارةً يكون بين المتباينين كالمثال المتقدم، وأُخرى بين الأقل والأكثر كالتخيير بين تسبيحة واحدة وثلاث تسبيحات في ثلاثية الصلاة اليومية ورباعيتها على قول. وكما لو أمر المولى برسم خط مستقيم ـ مثلاً ـ مخيراً فيه بين القصير والطويل.

وهذا الاخير ـ أعني التخيير بين الأقل والأكثر ـ إنما يتصور فيما إذا كان الغرض مترتبا على الأقل بحده، ويترتب على الأكثر بحده أيضاً، اما لو كان الغرض مترتبا على الأقل مطلقاً وان وقع في ضمن الاكبر فالواجب حينئذٍ هو الأقل فقط، ولاتكون الزيادة واجبة، فلايكون من باب الواجب التخييري، بل الزيادة لابدّ أن تحمل على الاستحباب.

٥ ـ العيني والكفائي

تقدم [ص٦١]: ان الواجب العيني ما يتعلق بكل مكلف ولا يسقط بفعل الغير ويقابله الواجب الكفائي وهو المطلوب فيه وجوب الفعل من أي مكلف كان. فهو يجب على جميع المكلفين ولكن يكتفى بفعل بعضهم فيسقط عن الآخرين ولا يستحق العقاب بتركه.

نعم إذا تركوه جميعاً من دون ان يقوم به واحد فالجميع منهم يستحقون العقاب، كما يستحق الثواب كل من اشترك في فعله.

وأمثلة الواجب الكفائي كثيرة في الشريعة، منها تجهيز الميت والصلاة عليه، ومنها انقاذ الغريق ونحوه من التهلكة، ومنها إزالة النجاسة عن المسجد، ومنها الحِرَف والمِهَن والصناعات التي بها نظام معايش الناس، ومنها طلب الاجتهاد، ومنها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

والأصل في هذا التقسيم، ان المولى يتعلق غرضه بالشيء المطلوب له من الغير على نحوين:

١ـ ان يصدر من كل واحد من الناس، حينما تكون المصلحة المطلوبة تحصل من كل واحد مستقلاً، فلابدّ أن يوجه الخطاب إلى كل واحد منهم على أن يصدر من كل واحد عينا، كالصوم أو الصلاة وأكثر التكاليف الشرعية. وهذا هو «الواجب العيني».

٢ـ ان يصدر من أحد المكلفين لا بعينه، حينما تكون المصلحة في صدور الفعل ولو مرة واحدة من أي شخص كان، فلابدّ أن يوجه الخطاب إلى جميع المكلفين لعدم خصوصية مكلف دون مكلف، ويكتفى بفعل بعضهم الذي يحصل به الغرض، فيجب على الجميع بفرض الكفاية الذي هو «الواجب الكفائي».

وقد وقع الاقدمون من الاصوليين في حيرة من أمر «الوجوب الكفائي» وتطبيقه على القاعدة في الوجوب الذي قوامه بل لازمه المنع من الترك، اذ رأوا ان وجوبه على الجميع لا يتلاءم مع جواز تركه بفعل بعضهم، ولا وجوب بدون المنع من الترك. لذا ظن بعضهم انه ليس المكلف المخاطب فيه الجميع بل البعض غير المعين أي أحد

المكلفين، وظن بعضهم انه معين عند الله غير معين عندنا ويتعين من يسبق إلى الفعل منهم فهو المكلف حقيقة ... إلى غير ذلك من الظنون.

ونحن لما صوَّرناه بذلك التصوير المتقدم لايبقى مجال لهذه الظنون، فلانشغل انفسنا بذكرها وردها. وتدفع الحيرة بأدنى التفات، لأنه إذاكان غرض المولى يحصل بفعل البعض فلابدّ أن يسقط وجوبه عن الباقي، اذ لايبقى ما يدعو إليه. فهو ـ إذن ـ واجب على الجميع من أول الأمر، ولذا يمنعون جميعاً من تركه، ويسقط بفعل بعضهم لحصول الغرض منه.

❑ ٦ـ الموسع والمضيق

ينقسم الواجب باعتبار الوقت إلى قسمين: موقّت وغير موقّت. ثم الموقّت إلى موسّع ومضيّق؛ ثم غير الموقّت إلى فورى وغير فورى.

ولنبدأ بغير الموقت مقدمةً، *فنقول*: «غير الموقت» ما لم يعتبر فيه شرعاً وقت مخصوص وان كان كل فعل لايخلو ـ عقلاً ـ من زمن يكون ظرفا له، كقضاء الفائتة وإزالة النجاسة عن المسجد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ونحو ذلك. وهو ـ كما قلنا ـ على قسمين: «فورى» وهو ما لايجوز تأخيره عن أول أزمنة إمكانه كإزالة النجاسة عن المسجد، ورد السلام، والأمر بالمعروف. «وغير فورى» وهو ما يجوز تأخيره عن أول أزمنة إمكانه، كالصلاة على الميت، وقضاء الصلاة الفائتة، والزكاة، والخمس.

و«الموقت» ما اعتبر فيه شرعاً وقت مخصوص، كالصلاة والحج، والصوم ونحوها. وهو لايخلو ـ عقلاً ـ من وجوه ثلاثة: اما أن يكون فعله زائدا على وقته المعين له أو مساويا له أو ناقصا عنه. والأول ممتنع، لأنه من التكليف بما لا يطاق. والثاني لاينبغي الإشكال في إمكانه ووقوعه. وهو المسمى «المضيّق» كالصوم اذ فعله ينطبق على وقته بلا زيادة ولا نقصان من طلوع الفجر إلى الغروب. والثالث هو المسمى «الموسّع»، لأن فيه توسعة على المكلف في أول الوقت وفى أثنائه وآخره، كالصلاة اليومية وصلاة الآيات، فإنه لايجوز تركه في جميع الوقت، ويكتفى بفعله

مرة واحدة في ضمن الوقت المحدد له.

ولا إشكال عند العلماء في ورود ما ظاهره التوسعة في الشريعة، وإنما اختلفوا في جوازه عقلاً على قولين: إمكانه وامتناعه، ومن قال بامتناعه أول ما ورد على الوجه الذي يدفع الإشكال عنده على ما سيأتي.

والحق عندنا جواز الموسع عقلاً ووقوعه شرعاً.

ومنشأ الإشكال عند القائل بامتناع الموسع، أن حقيقة الوجوب متقومة بالمنع من الترك ـ كما تقدم ـ، فينافيه الحكم بجواز تركه في أول الوقت أو وسطه.

والجواب عنه واضح، فان الواجب الموسع فعل واحد، وهو طبيعة الفعل المقيد بطبيعة الوقت المحدود بحدين على ألا يخرج الفعل عن الوقت، فتكون الطبيعة بملاحظة ذاتها واجبة لايجوز تركها. غير ان الوقت لما كان يسع لإيقاعها فيه عدة مرات، كان لها أفراد طولية تدريجية مقدرة الوجود في أول الوقت وثانية وثالثة إلى آخره، فيقع التخيير العقلي بين الأفراد الطولية كالتخيير العقلي بين الأفراد العرضية للطبيعة المأمور بها، فيجوز الإتيان بفرد وترك الآخر من دون أن يكون جواز الترك له مساس في نفس المأمور به، وهو طبيعة الفعل في الوقت المحدود. فلامنافاة بين وجوب الطبيعة بملاحظة ذاتها وبين جواز ترك أفرادها عدا فرد واحد.

والقائلون بالامتناع التجأوا إلى تأويل ما ظاهره التوسعة في الشريعة، فقال بعضهم: بوجوبه في أول الوقت، والإتيان به في الزمان الباقي يكون من باب القضاء والتدارك لما فات من الفعل في أول الوقت. وقال آخر بوجوبه في آخر الوقت، والإتيان به قبله من باب النقل يسقط به الغرض، نظير ايقاع غسل الجمعة في يوم الخميس وليلة الجمعة. وقيل غير ذلك. وكلها أقوال متروكة عند علمائنا، واضحة البطلان. فلا حاجة إلى الإطالة في ردها.

○ هل يتبع القضاء الأداء؟

مما يتفرع عادة على البحث عن الموقت «مسألة تبعية القضاء للاداء» وهي من مباحث الألفاظ، وتدخل في باب الاوامر. ولكن أخّر ذكرها إلى الخاتمة مع ان من

حقها ان تذكر قبلها، لانها ـ كما قلنا ـ من فروع بحث الموقت عادة.

فنقول: إن الموقت قد يفوت في وقته اما لتركه عن عذر أو عن عمد واختيار، واما لفساده لعذر أو لغير عذر. فإذا فات على أي نحو من هذه الانحاء، فقد ثبت في الشريعة وجوب تدارك بعض الواجبات كالصلاة والصوم، بمعنى ان يأتي بها خارج الوقت. ويسمى هذا التدارك «قضاء». وهذا لاكلام فيه؛ إلّا ان الاصوليين اختلفوا في ان وجوب القضاء: هل هو على مقتضى القاعدة، بمعنى ان الأمر بنفس الموقت يدل على وجوب قضائه إذا فات في وقته، فيكون وجوب القضاء بنفس دليل الأداء، أو ان القاعدة لاتقتضي ذلك، بل وجوب القضاء يحتاج إلى دليل خاص غير نفس دليل الأداء؟

وفي المسألة أقوال ثلاثة:

قول بالتبعية مطلقاً؛

وقول بعدمها مطلقاً؛

وقول بالتفصيل بين ما إذاكان الدليل على التوقيت متصلا، فلا تبعية، وبين ما إذا كان منفصلا، فالقضاء تابع للاداء. والظاهر ان منشأ النزاع في المسألة يرجع إلى أنّ المستفاد من التوقيت هو وحدة المطلوب أو تعدده؟ أي ان في الموقت مطلوباً واحداً هو الفعل المقيد بالوقت بما هو مقيد، أو مطلوبين، وهما ذات الفعل وكونه واقعاً في وقت معين؟

فعلى الأول، إذا فات الإمتثال في الوقت لم يبق طلب بنفس الذات، فلابدّ من فرض أمر جديد للقضاء بالإتيان بالفعل خارج الوقت. وعلى الثاني، إذا فات الإمتثال في الوقت فانما فات إمتثال أحد الطلبين وهو طلب كونه في الوقت المعين، واما الطلب بذات الفعل فباق على حاله.

ولذا ذهب بعضهم إلى التفصيل المذكور باعتبار ان المستفاد من دليل التوقيت في المتصل وحدة المطلوب فيحتاج القضاء إلى أمر جديد، والمستفاد في المنفصل تعدد المطلوب، فلايحتاج القضاء إلى أمر جديد ويكون تابعا للاداء.

والمختار هو القول الثاني، وهو عدم التبعية مطلقاً.

لأن الظاهر من التقييد ان القيد ركن في المطلوب: فإذا قال مثلاً: «صم يوم الجمعة» فلايفهم منه الا مطلوب واحد لغرض واحد وهو خصوص صوم هذا اليـوم، لا أن الصوم بذاته مطلوب، وكونه في يوم الجمعة مطلوب آخر.

وأما في مورد دليل التوقيت المنفصل، كما إذا قال: «صم» ثم قال مـثلاً: «اجـعل صومك يوم الجمعة»، فأيضاً كذلك، نظراً إلى أن هذا من باب المطلق والمقيد، فيجب فيه حمل المطلق على المقيد، ومعنى حمل المطلق على المقيد هو: تقييد أصل المـطلوب الأول بالقيد، فيكشف ذلك التقييد عن أن المـراد بـالمطلق واقـعاً مـن أول الأمـر خصوص المقيد، فيصبح الدليلان بمقتضى الجمع بـينهما دليـلاً واحـداً، لا أن المـقيد مطلوب آخر غير المطلق، والا كان معنى ذلك بقاء المطلق على إطلاقه، فلم يكن حملا ولم يكن جمعا بين الدليلين، بل يكون أخذاً بالدليلين.

نعم يمكن أن يفرض ـ وان كان هذا فرضاً بعيد الوقوع في الشريعة ـ أن يكـون دليل التوقيت المنفصل مقيداً بالتمكن كأن يقول في المثال: «إجعل صومك يوم الجمعة ان تمكنت» أو كان دليل التوقيت ليس فيه إطلاق يـعم صـورتى التمكـن وعـدمه، وصورة التمكن هي القدر المتيقن منه ... فانه في هذا الفرض يمكن التمسك بـإطلاق دليل الواجب لإثبات وجوب الفعل خارج الوقت، لأن دليل التوقيت غـير صـالح لتقييد إطلاق دليل الواجب الا في صورة التمكن، ومع الاضطرار إلى ترك الفـعل في الوقت يبقى دليل الواجب على إطلاقه.

وهذا الفرض هو الذي يظهر من الكفاية لشيخ اساتذتنا الآخـوند ﷺ، ولكـنه فرض بعيد جداً. على أنه مع هذا الفرض لايصدق الفوت ولا القضاء، بـل يكـون وجوبه خارج الوقت من نوع الأداء.



الباب الثالث

النواهي

وفيه خمس مسائل:

١ـ مادة النهي

والمقصود بها كلمة «النهي» كمادة الأمر. وهي عبارة عن طلب العالي من الداني ترك الفعل. أو *فقل* ـ على الأصح ـ: إنّها عبارة عن زجر العالي للداني عن الفعل وردعه عنه، ولازم ذلك طلب الترك، فيكون التفسير الأول تفسيرا باللازم على ما سيأتي توضيحه.

وهي ـ كلمة النهي ـ ككلمة الأمر في الدلالة على الإلزام عقلاً لا وضعا وإنما الفرق بينهما ان المقصود في الأمر، الالزام بالفعل، والمقصود في النهي، الإلزام بالترك.

وعليه تكون مادة النهي ظاهرة في الحرمة، كما ان مادة الأمر ظاهرة في الوجوب.

٢ـ صيغة النهي

المراد من صيغة النهي: كل صيغة تدل على طلب الترك.

أو *فقل* ـ على الأصح ـ: كل صيغة تدل على الزجر عن الفعل وردعه عنه كصيغة «لا تفعل» أو «إيّاك أن تفعل» ونحو ذلك.

والمقصود بـ«الفعل»: الحدث الذي يدل عليه المصدر وان لم يكن أمراً وجودياً، فيدخل فيها ـ على هذا ـ نحو قولهم: «لا تترك الصلاة»، فانها من صيغ النهي لا من صيغ الأمر. كما أن قولهم: «اترك شرب الخمر» تعد من صيغ الأمر لا من صيغ النهي وان أدت مؤدي «لا تشرب الخمر».

والسر في ذلك واضح، فان المدلول المطابَق لقولهم «لاتترك» هو الزجر والنهي عن ترك الفعل، وان كان لازمه الأمر بالفعل فيدل عليه بالدلالة الالتزامية. والمدلول المطابق لقولهم «اترك» هو الأمر بترك الفعل، وان كان لازمه النهي عن الفعل فيدل عليه بالدلالة الالتزامية.

٣ـ ظهور صيغة النهي في التحريم

الحق ان صيغة النهي ظاهرة في التحريم، ولكن لا لانها موضوعة لمفهوم الحرمة وحقيقة فيه كما هو المعروف. بل حالها في ذلك حال ظهور صيغة إفعل في الوجوب، فإنه قد قلنا هناك ان هذا الظهور إنما هو بحكم العقل، لا أن الصيغة موضوعة ومستعملة في مفهوم الوجوب.

وكذلك صيغة لاتفعل، فانها أكثر ما تدل على النسبة الزجرية بين الناهي والمَنْهي عنه والمنهي. فإذا صدرت ممن تجب طاعته ويجب الانزجار بزجره والانتهاء عما نهى عنه، ولم ينصب قرينة على جواز الفعل، كان مقتضى وجوب طاعة هذا المولى وحرمة عصيانه عقلاً ـ قضاء لحق العبودية والمولوية ـ عدم جواز الفعل الذي نهى عنه الا مع الترخيص من قبله.

فيكون ـ على هذا ـ نفس صدور النهي من المولى بطبعه مصداقاً لحكم العقل بوجوب الطاعة وحرمة المعصية، فيكون النهي مصداقاً للتحريم حسب ظهوره الاطلاقي، لا أن التحريم ـ الذي هو مفهوم اسمي ـ وضعت له الصيغة واستعملت فيه.

والكلام هنا كالكلام في صيغة إفعل بلا فرق من جهة الأقوال والاختلافات.

٤ـ ما المطلوب في النهي؟

كل ما تقدم ليس فيه خلاف جديد غير الخلاف الموجود في صيغة إفعل. وإنما اختص النهي في خلاف واحد، وهو ان المطلوب في النهي هل هو مجرد الترك أو كف النفس عن الفعل. والفرق بينهما: ان المطلوب على القول الأول أمر عدمي محض، والمطلوب على القول الثاني أمر وجودي، لأن الكف فعل من أفعال النفس. ***والحق*** هو القول الأول.

ومنشأ القول الثاني توهم هذا القائل ان الترك ـ الذي معناه ابقاء عدم الفعل المنهي عنه على حاله ـ ليس بمقدور للمكلف، لأنه أزلي خارج عن القدرة، فلايمكن تعلق الطلب به. والمعقول من النهي أن يتعلق فيه الطلب بردع النفس وكفها عن الفعل، وهو فعل نفساني يقع تحت الاختيار.

والجواب عن هذا التوهم: ان عدم المقدورية في الأزل على العدم لاينافى المقدورية بقاءا واستمرارا، اذ القدرة على الوجود تلازم القدرة على العدم، بل القدرة على العدم على طبع القدرة على الوجود، وإلا لو كان العدم غير مقدور بقاء لما كان الوجود مقدورا، فان المختار القادر هو الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل.

والتحقيق ان هذا البحث ساقط من أصله، فإنه ـ كما اشرنا إليه فيما سبق ـ ليس معنى النهي هو الطلب، حتى يقال إن المطلوب هو الترك أو الكف، وإنما طلب الترك من لوازم النهي، ومعنى النهي المطابق هو الزجر والردع. نعم، الردع عن الفعل يلزمه عقلاً طلب الترك، كما ان البعث نحو الفعل في الأمر يلزمه عقلاً الردع عن الترك.

فالأمر والنهي كلاهما يتعلقان بنفس الفعل رأساً، فلا موقع للحيرة والشك في ان الطلب في النهي يتعلق بالترك أو الكف.

٥ ـ دلالة صيغة النهي على الدوام والتكرار

اختلفوا في دلالة «صيغة النهي» على التكرار أو المرة كالاختلاف في صيغة إفعل.

والحق هنا ما قلناه هناك بلا فرق، فلا دلالة لصيغة «لاتفعل» لا بهيئتها و لا بمادتها على الدوام والتكرار ولا على المرة، وإنما المنهي عنه صرف الطبيعة، كما ان المبعوث نحوه في صيغة إفعل صرف الطبيعة.

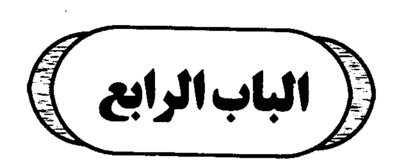
غير أن بينهما فرقا من ناحية عقلية في مقام الإمتثال، فان إمتثال النهي بالانزجار عن فعل الطبيعة، ولايكون ذلك الا بترك جميع أفرادها فإنه لو فعلها مرة واحدة ما كان ممتثلا. وأما الإمتثال الأمر فيتحقق بايجاد أول وجود من أفراد الطبيعة، ولاتتوقف طبيعة الإمتثال على أكثر من فعل المأمور به مرة واحدة.

وليس هذا الفرق من أجل وضع الصيغتين ودلالتهما، بل ذلك مقتضى طبع النهي

والأمر عقلاً.

❑ تنبيه

لم نذكر هنا ما اعتاد المؤلفون ذكره من بحثي اجتماع الأمر والنهي، ودلالة النهي على الفساد، لأنهما داخلان في «المباحث العقلية»، كما سيأتي، وليس هما من مباحث الألفاظ. وكذلك بحث مقدمة الواجب ومسألة الضد ومسألة الاجزاء ليست من مباحث الألفاظ أيضاً. وسنذكر الجميع في المقصد الثاني (المباحث العقلية) إن شاء الله تعالى.



الباب الرابع

المفاهيم

□ تمهيد

في معنى كلمة «المفهوم»، وفي النزاع في حجيته، وفي أقسامه. فهذه ثلاثة مباحث:

١ـ معنى كلمة المفهوم

تطلق كلمة المفهوم على ثلاثة معانٍ:

١ـ المعنى المدلول للفظ الذي يفهم منه، فيساوق كلمة المدلول، سواء كان مدلولاً لمفرد أو جملة، وسواء كان مدلولاً حقيقياً أو مجازياً.

٢ـ ما يقابل المصداق، فيراد منه كل معنى يفهم وان لم يكن مدلولاً للفظ، فيعم المعنى الأول وغيره.

٣ـ ما يقابل المنطوق، وهو أخص من الأولين. وهذا هو المقصود بالبحث هنا. وهو اصطلاح أُصولي يختص بالمدلولات الالتزامية للجمل التركيبية سواء كانت انشائية أو اخبارية، فلا يقال لمدلول المفرد مفهوم وان كان من المدلولات الالتزامية.

اما المنطوق، فمقصودهم منه ما يدل عليه نفس اللفظ في حد ذاته على وجه يكون اللفظ المنطوق حاملاً لذلك المعنى وقالبا له، فيسمى المعنى «منطوقاً» تسميةً للمدلول باسم الدال. ولذلك يختص المنطوق بالمدلول المطابق فقط، وان كان المعنى مجازاً قد استعمل فيه اللفظ بقرينة.

وعليه، فالمفهوم الذي يقابله ما لم يكن اللفظ حاملاً له دالاً عليه بالمطابقة ولكن

يدل عليه باعتباره لازماً لمفاد الجملة بنحو اللزوم البين بالمعنى الأخص[1] ولأجل هذا يختص المفهوم بالمدلول الالتزامي.

مثاله: قولهم «إذا بلغ الماء كراً لاينجسه شيء». فالمنطوق فيه هو مضمون الجملة وهو عدم تنجس الماء البالغ كرا بشيء من النجاسات. والمفهوم ـ على تقدير أن يكون لمثل هذه الجملة مفهوم ـ انه إذا لم يبلغ كرا يتنجس.

وعلى هذا يمكن تعريفهما بما يلي:

المنطوق: «هو حكم دل عليه اللفظ في محل النطق».

والمفهوم: «هو حكم دل عليه اللفظ لا في محل النطق».

والمراد من الحكم: الحكم بالمعنى الأعم، لا خصوص أحد الأحكام الخمسة.

وعرفوهما أيضاً بانهما حكم مذكور وحكم غير مذكور، وانهما حكم لمذكور وحكم لغير مذكور، وكلها لاتخلو عن مناقشات طويلة الذيل. والذي يُهوّن الخَطْب انها تعريفات لفظية لايقصد منها الدقة في التعريف، والمقصود منها واضح كما شرحناه.

٢ـ النزاع في حجية المفهوم

لا شك إن الكلام إذا كان له مفهوم يدل عليه فهو ظاهر فيه، فيكون حجة من المتكلم على السامع، ومن السامع على المتكلم، كسائر الظواهر الاخرى.

إذن، ما معنى النزاع في حجية المفهوم حينما يقولون مثلا: هل مفهوم الشرط حجة أو لا؟

وعلى تقديره، فلايدخل هذا النزاع في مباحث الألفاظ التي كان الغرض منها تشخيص الظهور في الكلام وتنقيح صغريات حجية الظهور، بل ينبغي ان يدخل في مباحث الحجة كالبحث عن حجية الظهور وحجية الكتاب ونحو ذلك.

والجواب: ان النزاع هنا في الحقيقة إنما هو في وجود الدلالة على المفهوم، أي في

١ـ راجع كتاب المنطق للمؤلف، الجزء الأول ص٨٣ عن معنى البين وأقسامه.

أصل ظهور الجملة فيه وعدم ظهورها. وبعبارة أوضح، النزاع هنا في حصول المفهوم للجملة لا في حجيته بعد فرض حصوله.

فمعنى النزاع في مفهوم الشرط ـ مثلاً ـ ان الجملة الشرطية مع قطع النظر عن القرائن الخاصة هل تدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط؟ وهل هي ظاهرة في ذلك؟

لا أنه بعد دلالتها على هذا المفهوم وظهورها فيه يتنازع في حجيته، فان هذا لا معنى له، وان أوهم ذلك ظاهر بعض تعبيراتهم، كما يقولون مثلا: مفهوم الشرط حجة أم لا. ولكن غرضهم ما ذكرنا.

كما انه لا نزاع في دلالة بعض الجمل على مفهوم لها إذا كانت لها قرينة خاصة على ذلك المفهوم، فان هذا ليس موضع كلامهم؛ بل موضوع الكلام ومحل النزاع في دلالة نوع تلك الجملة كنوع الجملة الشرطية على المفهوم مع تجردها عن القرائن الخاصة.

٣ـ اقسام المفهوم

ينقسم المفهوم إلى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة:

١ـ مفهوم الموافقة: ما كان الحكم في المفهوم موافقاً في السنخ للحكم الموجود في المنطوق، فان كان الحكم في المنطوق، الوجوب ـ مثلاً ـ كان في المفهوم، الوجوب أيضاً، وهكذا. كدلالة الاولوية في مثل قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾[1] على النهي عن الضرب والشتم للابوين ونحو ذلك مما هو اشد اهانة وايلاما من التأفيف المحرم بحكم الآية.

وقد يسمى هذا المفهوم «فحوى الخطاب». ولا نزاع في حجية مفهوم الموافقة، بمعنى دلالة الاولوية على تعدى الحكم إلى ما هو أولى في علة الحكم وله تفصيل كلام يأتي في موضعه.

٢ـ مفهوم المخالفة: ما كان الحكم فيه مخالفا في السنخ للحكم الموجود في المنطوق، وله موارد كثيرة وقع الكلام فيها نذكرها بالتفصيل، وهي ستة:

١ـ الاسراء /٢٣.

١ـ مفهوم الشرط؛
٢ـ مفهوم الوصف؛
٣ـ مفهوم الغاية؛
٤ـ مفهوم الحصر؛
٥ـ مفهوم العدد؛
٦ـ مفهوم اللقب.

الأول ـ مفهوم الشرط

☐ تحرير محل النزاع

لا شك في أن الجملة الشرطية يدل منطوقها ـ بالوضع ـ على تعليق التالي فيها على المقدم الواقع موقع الفرض والتقدير. وهي على نحوين:

١ـ أن تكون مسوقة لبيان موضوع الحكم، أي أن المقدم هو نفس موضوع الحكم، حيث يكون الحكم في التالي منوطا بالشرط في المقدم على وجه لا يعقل فرض الحكم بدونه، نحو قولهم: «إنْ رُزِقْتَ وَلَداً فَاخْتِنْهُ»، فإنه في المثال لا يعقل فرض خِتان الولد الا بعد فرض وجوده. ومنه قوله تعالى: ﴿وَلاَتُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُم عَلَى البِغاءِ إنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً﴾[1] فإنه لا يعقل فرض الإكراه على البغاء الا بعد فرض إرادة التحصن من قبل الفتيات.

وقد اتفق الاصوليون على أنه لا مفهوم لهذا النحو من الجملة الشرطية، لأن انتفاء الشرط معناه انتفاء موضوع الحكم، فلا معنى للحكم بانتفاء التالي على تقدير انتفاء المقدم إلا على نحو السالبة بانتفاء الموضوع. ولا حكم حينئذٍ بالانتفاء، بل هو انتفاء الحكم. فلا مفهوم للشرطية في المثالين، فلا يقال: «إن لم ترزق ولدا فلا تختنه» ولا يقال: «ان لم يردن تحصنا فاكرهوهن على البغاء».

٢ـ ألا تكون مسوقة لبيان الموضوع، حيث يكون في التالي منوطا بالشرط على

١- النور /٣٣.

وجه يمكن فرض الحكم بدونه، نحو قولهم: «إنْ أحْسَنَ صَديقُك فَأَحْسِنْ إليه»، فان فرض الإحسان إلى الصديق لايتوقف عقلاً على فرض صدور الإحسان منه، فإنه يمكن الإحسان إليه أحسن أو لم يحسن.

وهذا النحو الثاني من الشرطية هو محل النزاع في مسألتنا، ومرجعه إلى النزاع في دلالة الشرطية على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، بمعنى انه هل يستكشف من طبع التعليق على الشرط انتفاء نوع الحكم المعلق ـ كالوجوب مثلاً ـ على تقدير انتفاء الشرط.

وإنما قلنا «نوع الحكم»، لأن شخص كل حكم في القضية الشرطية أو غيرها ينتفي بانتفاء موضوعه أو أحد قيود الموضوع، سواء كان للقضية مفهوم أو لم يكن.

وفي مفهوم الشرطية قولان اقواهما انها تدل على الانتفاء عند الانتفاء.

▢ المناط في مفهوم الشرط

إن دلالة الجملة الشرطية على المفهوم تتوقف على دلالتها ـ بالوضع أو بالإطلاق ـ على امور ثلاثة مترتبة:

١ـ دلالتها على الارتباط والملازمة بين المقدم والتالي.

٢ـ دلالتها ـ زيادة على الارتباط والملازمة ـ على أن التالي معلق على المقدم ومترتب عليه وتابع له، فيكون المقدم سبباً للتالي. والمقصود من السبب هنا هو كل ما يترتب عليه الشيء وان كان شرطاً ونحوه، فيكون أعم من السبب المصطلح في فن المعقول.

٣ـ دلالتها ـ زيادة على ما تقدم ـ على انحصار السببية في المقدم، بمعنى انه لا سبب بديل له يترتب عليه التالي.

وتوقف المفهوم للجملة الشرطية على هذه الامور الثلاثة واضح، لأنه لو كانت الجملة إتفاقيةً، أو كان التالي غير مترتب على المقدم، أو كان مترتباً ولكن لا على نحو الانحصار فيه ـ فإنه في جميع ذلك لايلزم من انتفاء المقدم انتفاء التالي.

وإنما الذي ينبغي اثباته هنا، هو ان الجملة ظاهرة في هذه الامور الثلاثة وضعاً أو

إطلاقاً لتكون حجة في المفهوم. *والحق* ظهور الجملة الشرطية في هذه الامور وضعاً في بعضها وإطلاقاً في البعض الآخر.

١ـ اما دلالتها على الارتباط ووجود العلقة اللزومية بين الطرفين، فالظاهر انه بالوضع بحكم التبادر. ولكن لا بوضع خصوص أدوات الشرط حتى ينكر وضعها لذلك، بل بوضع الهيئة التركيبية للجملة الشرطية بمجموعها. وعليه فاستعمالها في الاتفاقية يكون بالعناية وادعاء التلازم والارتباط بين المقدم والتالي إذا اتفقت لهما المقارنة في الوجود.

٢ـ واما دلالتها على أن التالي مترتب على المقدم بأي نحو من انحاء الترتب فهو بالوضع أيضاً، ولكن لا بمعنى انها موضوعة بوضعين: وضع للتلازم ووضع آخر للترتب، بل بمعنى انها موضوعة بوضع واحد للارتباط الخاص وهو ترتب التالي على المقدم.

والدليل على ذلك هو تبادر التالي على المقدم عنها، فإنها تدل على أن المقدم وضع فيها موضع الفرض والتقدير، وعلى تقدير حصوله فالتالي حاصل عنده تبعاً أي يتلوه في الحصول. أو فقل إنّ المتبادر منها لابدّية الجزاء عند فرض حصول الشرط. وهذا لايمكن أن ينكره الا مكابر أو غافل، فان هذا هو معنى التعليق الذي هو مفاد الجملة الشرطية التي لا مفاد لها غيره. ومن هنا سموا الجزء الأول منها شرطاً ومقدماً، وسموا الجزء الثاني جزاءاً وتالياً.

فإذا كانت جملة إنشائية أي أن التالي متضمن لانشاء حكم تكليفي أو وضعي، فانها تدل على تعليق الحكم على الشرط، فتدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط المعلق عليه الحكم.

وإذا كانت جملة خبرية أي ان التالي متضمن لحكاية خبر، فانها تدل على تعليق حكايته على المقدم، سواء كان المحكى عنه خارجاً وفي الواقع مترتباً على المقدم فتتطابق الحكاية مع المحكى عنه كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، أو مترتب عليه بأن كان العكس كقولنا: ان كان النهار موجوداً فالشمس طالعة، أو كان

لا ترتب بينهما كالمتضائفين في مثل قولنا: ان كان خالد ابناً لزيد فزيد أبوه.

٣ـ واما دلالتها على أن الشرط منحصر، فبالإطلاق، لأنه لو كان هناك شرط آخر للجزاء بديل لذلك الشرط، وكذا لو كان معه شيء آخر يكونان معاً شرطاً للحكم ـ لاحتاج ذلك إلى بيان زائد اما بالعطف بأو في الصورة الاولى، أو العطف بالواو في الصورة الثانية، لأن الترتب على الشرط ظاهر في أنه بعنوانه الخاص مستقلاً هو الشرط المعلق عليه الجزاء فاذا أطلق تعليق الجزاء على الشرط فإنه يستكشف منه أن الشرط مستقل لا قيد آخر معه وانه منحصر لا بديل ولا عِدْل له، والا لوجب على الحكيم بيانه وهو ـ حسب الفرض ـ في مقام البيان.

وهذا نظير ظهور صيغة إفعل بإطلاقها في الوجوب التعيّني والتعييني.

* * *

وإلى هنا تم لنا ما أردنا أن نذهب إليه من ظهور الجملة الشرطية في الامور التي بها تكون ظاهرة في المفهوم.

وعلى كل حال، ان ظهور الجملة الشرطية في المفهوم مما لاينبغي ان يتطرق إليه الشك الا مع قرينة صارفة أو تكون واردة لبيان الموضوع. ويشهد لذلك إستدلال إمامنا الصادق عليه السلام بالمفهوم في رواية أبي بصير قال: «سألت أبا عبدالله عن الشاة تذبح فلاتتحرك ويهراق منها دم كثير عبيط، فقال عليه السلام: لاتأكل! ان علياً عليه السلام كان يقول: إذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكل»، فان إستدلال الامام بقول علي عليه السلام لايكون الا إذا كان له مفهوم، وهو: إذا لم تركض الرجل أو لم تطرف العين فلاتأكل.

□ إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء

ومن لواحق مبحث «مفهوم الشرط» مسألة ما إذا وردت جملتان شرطيتان أو أكثر، وقد تعدد الشرط فيهما وكان الجزاء واحدا. وهذا يقع على نحوين:

١ـ أن يكون الجزاء غير قابل للتكرار، نحو التقصير في السفر فيما ورد: «إذا خفي الاذان فقصّر، وإذا خفيت الجدران فقصّر».

٢ـ أن يكون الجزاء قابلاً للتكرار كما في نحو: «إذا أجنبت فاغتسل. إذا مسست

ميتاً فاغتسل».

أما النحو الأول، فيقع فيه التعارض بين الدليلين بناءً على مفهوم الشرط، ولكن التعارض إنما هو بين مفهوم كل منهما مع منطوق الآخر، كما هو واضح. فلابدّ من التصرف فيهما باحد وجهين:

الوجه الأول: أن نقيد كلا من الشرطين من ناحية ظهورهما في الاستقلال بالسببية، ذلك الظهور الناشيء من الإطلاق ـ كما سبق ـ الذي يقابله التقييد بالعطف بالواو، فيكون الشرط في الحقيقة هو المركب من الشرطين وكل منهما يكون جزء السبب، والجملتان تكونان حينئذٍ كجملة واحدة مقدمها المركب من الشرطين، بأن يكون مؤداهما هكذا: «إذا خفي الاذان والجدران معاً فقصر».

وربما يكون لهاتين الجملتين معاً حينئذٍ مفهوم واحد، وهو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرطين معاً أو أحدهما، كما لو كانا جملة واحدة.

الوجه الثاني: أن نقيدهما من ناحية ظهورهما في الانحصار، ذلك الظهور الناشيء من الإطلاق المقابل للتقييد بأو. وحينئذٍ يكون الشرط أحدهما على البدلية؛ أو الجامع بينهما على أن يكون منهما مصداقاً له، وذلك حينما يمكن فرض الجامع بينهما ولو كان عرفياً.

واذ يدور الأمر بين الوجهين في التصرف، فأيهما أولى؟ هل الاولى تقييد ظهور الشرطيتين في الاستقلال أو تقييد ظهورهما في الانحصار؟ قولان في المسألة.

والأوجه ـ على الظاهر ـ هو التصرف الثاني، لأن منشأ التعارض بينهما هو ظهورهما في الانحصار الذي يلزم منه الظهور في المفهوم، فيتعارض منطوق كل منهما مع مفهوم الآخر كما تقدم، فلابدّ من رفع اليد عن ظهور كل منهما في الانحصار بالاضافة إلى المقدار الذي دل عليه منطوق الشرطية الاخرى، لأن ظهور المنطوق أقوى، أما ظهور كل من الشرطيتين في الاستقلال فلا معارض له حتى ترفع اليد عنه.

وإذا ترجح القول الثاني وهو التصرف في ظهور الشرطين في الانحصار، يكون كل من الشرطين مستقلاً في التأثير، فاذا انفرد أحدهما كان له التأثير في ثبوت الحكم.

وان حصلا معاً، فان كان حصولهما بالتعاقب كان التأثير للسابق. وان تقارنا كان الاثر لهما معاً ويكونان كالسبب الواحد، لامتناع تكرار الجزاء حسب الفرض.

واما النحو الثاني ـ وهو ما إذا كان الجزاء قابلاً للتكرار ـ فهو على صورتين:

١ ـ أن يثبت بالدليل ان كلا من الشرطين جزء السبب. ولا كلام حينئذٍ في أن الجزاء واحد يحصل عند حصول الشرطين معاً.

٢ ـ أن يثبت من دليل مستقل أو من ظاهر دليل الشرط أن كلا من الشرطين سبب مستقل، سواء كان للقضية الشرطية مفهوم أم لم يكن ـ فقد وقع الخلاف فيما إذا اتفق وقوع الشرطين معاً في وقت واحد أو متعاقبين: أن القاعدة أي شيء تقتضي؟ هل تقتضي تداخل الاسباب فيكون لها جزاء واحد كما في مثال تداخل موجبات الوضوء من خروج البول أو الغائط والنوم ونحوهما، أم تقتضي عدم التداخل فيتكرر الجزاء بتكرار الشروط، كما في مثال تعدد وجوب الصلاة بتعدد اسبابه من دخول وقت اليومية وحصول الآيات؟

أقول: لا شبهة في انه إذا ورد دليل خاص على التداخل أو عدمه وجب الأخذ بذلك الدليل.

واما مع عدم ورود الدليل الخاص فهو محل الخلاف. *والحق* ان القاعدة فيه عدم التداخل.

بيان ذلك: ان لكل شرطية ظهورين:

١ ـ ظهور الشرط فيها في الاستقلال بالسببية. وهذا الظهور يقتضي أن يتعدد الجزاء في الشرطيتين موضوعتي البحث، فلا تتداخل الاسباب.

٢ ـ ظهور الجزاء فيها في أن متعلق الحكم فيه صرف الوجود. ولما كان صرف الشيء لايمكن أن يكون محكوما بحكمين، فيقتضي ذلك أن يكون لجميع الاسباب جزاء واحد وحكم واحد عند فرض اجتماعها. فتتداخل الاسباب.

وعلى هذا، فيقع التنافي بين هذين الظهورين، فإذا قدمنا الظهور الأول لابدّ أن نقول بعدم التداخل. وإذا قدمنا الظهور الثاني لابدّ أن نقول بالتداخل، فأيهما أولى

بالتقديم؟ والارجح ان الاولى بالتقديم ظهور الشرط على ظهور الجزاء، لأن الجزاء لما كان معلقاً على الشرط فهو تابع له ثبوتاً واثباتاً، فان كان واحداً كان الجزاء واحداً وان كان متعدداً كان متعدداً. وإذا كان المقدم متعدداً ـ حسب فرض ظهور الشرطتين ـ كان الجزاء تبعاً له. وعليه لايستقيم للجزاء ظهور في وحدة المطلوب. فيخرج المقام عن باب التعارض بين الظهورين، بل يكون الظهور في التعداد رافعاً للظهور في الوحدة، لأن الظهور في الوحدة لايكون الا بعد فرض سقوط الظهور في التعداد أو بعد فرض عدمه، اما مع وجوده فلاينعقد الظهور في الوحدة.

فالقاعدة في المقام ـ إذن ـ «عدم التداخل». وهو مذهب أساطين العلماء الأعلام ﷺ.

○ تنبيهان

○ ١ـ تداخل المسببات

إن البحث في المسألة السابقة إنما هو عما إذا تعددت الاسباب، فيتسائل فيها عما إذا كان تعددها يقتضي المغايرة في الجزاء وتعدد المسببات ـ بالفتح ـ أو لايقتضي فتتداخل الاسباب، وينبغي أن تسمى بـ«مسألة تداخل الاسباب».

وبعد الفراغ عن عدم تداخل الاسباب هناك، ينبغي أن يبحث أن تعدد المسببات إذا كانت تشترك في الاسم والحقيقة كالاغسال هل يصحّ أن يكتفى عنها بوجود واحد لها أو لايكتفى؟

وهذه مسألة أُخرى غير ما تقدم تسمى بـ«مسألة تداخل المسببات»، وهي من ملحقات الاولى.

والقاعدة فيها أيضاً: عدم التداخل.

والسر في ذلك: ان سقوط الواجبات المتعددة بفعل واحد وان أتى به بنية امتثال الجميع يحتاج إلى دليل خاص، كما ورد في الاغسال بالاكتفاء بغسل الجنابة عن باقي الاغسال و ورد أيضاً جواز الاكتفاء بغسل واحد عن اغسال متعددة. ومع عدم ورود الدليل الخاص فان كل وجوب يقتضي امتثالاً خاصاً به لايغنى عنه امتثال

الاخر وإن اشتركت الواجبات في الاسم والحقيقة.

نعم قد يستثنى من ذلك ما إذا كان بين الواجبين نسبة العموم والخصوص من وجه، وكان دليل كل منهما مطلقاً بالاضافة إلى مورد الاجتماع، كما إذا قال ـ مثلاً ـ تصدق على مسكين، وقال ـ ثانياً ـ تصدق على ابن سبيل، فجمع العنوانين في شخص واحد بأن كان فقيراً وابن سبيل فان التصديق عليه يكون مسقطاً للتكليفين.

○ ٢ـ الأصل العملي في المسألتين

إن مقتضى الأصل العملي عند الشك في تداخل الاسباب هو التداخل، لأن تأثير السببين في تكليف واحد متيقن، وإنما الشك في تكليف ثان زائد. والأصل في مثله البراءة.

وبعكسه في مسألة تداخل المسببات، فان الأصل يقتضي فيه عدم التداخل كما مرت الإشارة إليه، لأنه بعد ثبوت التكاليف المتعددة بتعدد الاسباب يشك في سقوط التكاليف الثابتة لو فعل فعلاً واحداً. ومقتضى القاعدة ـ في مثله ـ الاشتغال، بمعنى أن الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، فلايكتفي بفعل واحد في مقام الإمتثال.

الثاني ـ مفهوم الوصف

❑ موضوع البحث

المقصود بالوصف هنا: ما يعمّ النعت وغيره، فيشمل الحال والتمييز ونحوهما مما يصلح أن يكون قيداً لموضوع التكليف. كما انه يختص بما إذا كان معتمداً على موصوف، فلايشمل ما إذا كان الوصف نفسه موضوعاً للحكم نحو ﴿وَالسّارِقُ وَالسّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أيدِيَهُما﴾[1] فان مثل هذا يدخل في باب مفهوم اللقب. والسر في ذلك أن الدلالة على انتفاء الوصف لابدّ فيها من فرض موضوع ثابت للحكم يقيد بالوصف مرة ويتجرد عنه أُخرى، حتى يمكن فرض نفي الحكم عنه.

١ـ المائدة /٣٨.

ويعتبر ـ أيضاً ـ في المبحوث عنه هنا أن يكون أخص من الموصوف مطلقاً أو من وجه، لأنه لو كان مساوياً أو أعم مطلقاً لايوجب تضييقاً وتقييداً في الموصوف، حتى يصح فرض انتفاء الحكم الموصوف عند انتفاء الوصف.

واما دخول الأخص من وجه في محل البحث فانما هو بالقياس إلى مورد افتراق الموصوف عن الوصف، ففي مثال «في الغنم السائمة زكاة» يكون مفهومه ـ لو كان له مفهوم ـ عدم وجوب الزكاة في الغنم غير السائمة وهي المعلوفة. واما بالقياس إلى مورد افتراق الوصف عن الموصوف فلا دلالة له على المفهوم قطعاً، فلايدل المثال على عدم الزكاة في غير الغنم السائمة أو غير السائمة كالابل ـ مثلاً ـ لأن الموضوع ـ وهو الموصوف الذي هو الغنم في المثال ـ يجب أن يكون محفوظاً في المفهوم، ولايكون متعرضاً لموضوع آخر لا نفياً ولا اثباتاً.

فما عن بعض الشافعية من القول بدلالة القضية المذكورة على عدم الزكاة في الابل المعلوفة لا وجه له قطعاً.

▢ الأقوال في المسألة والحق فيها

لا شك في دلالة التقييد بالوصف على المفهوم عند وجود القرينة الخاصة، ولا شك في عدم الدلالة عند وجود القرينة على ذلك، مثلما إذا ورد الوصف مورد الغالب الذي يفهم منه عدم اناطة الحكم به وجوداً وعدماً، نحو قوله تعالى: ﴿وَ رَبائِبُكُم اللاّتي في حُجُورِكُم﴾[1] فإنه لا مفهوم لمثل هذه القضية مطلقاً، اذ يفهم منه ان وصف الربائب بانها في حجوركم لانها غالباً تكون كذلك، والغرض منه الإشعار بعلة الحكم، إذ أن اللاتي تربى في الحجور تكون كالبنات.

وإنما الخلاف عند تجرد القضية عن القرائن الخاصة، فإنهم اختلفوا في أن مجرد التقييد بالوصف هل يدل على المفهوم أي انتفاء حكم الموصوف عند انتفاء الوصف أو لايدل؟ نظير الاختلاف المتقدم في التقييد بالشرط وفى المسألة قولان، والمشهور،

١- النساء /٢٣.

القول الثاني وهو عدم المفهوم.

والسر في الخلاف يرجع إلى أن التقييد المستفاد من الوصف هل هو تقييد لنفس الحكم أي أن الحكم منوط به، أو انه تقييد لنفس موضوع الحكم أو متعلق الموضوع باختلاف الموارد، فيكون الموضوع أو متعلق الموضوع هو المجموع المؤلف من الموصوف والوصف؟

فان كان الأول، فان التقييد بالوصف يكون ظاهراً في انتفاء الحكم عند انتفائه بمقتضى الإطلاق، لأن الإطلاق يقتضي ـ بعد فرض اناطة الحكم بالوصف ـ انحصاره فيه كما قلنا في التقييد بالشرط.

وان كان الثاني، فان التقييد لايكون ظاهراً في انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف، لأنه حينئذٍ يكون من قبيل مفهوم اللقب، إذ انه يكون التعبير بالوصف والموصوف لتحديد موضوع الحكم فقط، لا أن الموضوع ذات الموصوف والوصف قيد للحكم عليه، مثلما إذا قال القائل: «اصنع شكلاً رباعياً قائم الزوايا، متساوى الأضلاع» فان المفهوم منه ان المطلوب صنعه هو المربع فعبر عنه بهذه القيود الدالة عليه، حيث يكون الموضوع هو مجموع المعنى المدلول عليه بالعبارة المؤلفة من الموصوف والوصف، وهي في المثال «شكل رباعى قائم الزوايا متساوى الأضلاع» وهي بمنزلة كلمة مربع، فكما أن جملة «اصنع مربعاً» لاتدل على الانتفاء عند الانتفاء، كذلك ما هو بمنزلتها لاتدل عليه، لأنه في الحقيقة يكون من قبيل الوصف غير المعتمد على الموصوف.

إذا عرفت ذلك، *فنقول*: ان الظاهر في الوصف ـ لو خلي وطبعه من دون قرينة ـ انه من قبيل الثاني أي انه قيد للموضوع لا للحكم، فيكون الحكم من جهته مطلقاً (غير مقيد). فلا مفهوم للوصف.

ومن هذا التقرير يظهر بطلان ما استدلوا به لمفهوم الوصف بالأدلة الآتية:

١ ـ انه لو لم يدل الوصف على الانتفاء عند الانتفاء لم تبق فائدة فيه.

والجواب: ان الفائدة غير منحصرة برجوعه إلى الحكم. وكفى فائدة فيه تحديد

موضوع الحكم وتقييده به.

٢ـ إن الأصل في القيود أن تكون احترازية.

والجواب: ان هذا مسلم، ولكن معنى الاحتراز هو تضييق دائرة الموضوع وإخراج ما عدا القيد عن شمول شخص الحكم له. ونحن نقول به وليس هذا من المفهوم في شيء، لأن اثبات الحكم لموضوع لاينفي ثبوت سنخ الحكم لما عداه، كما في مفهوم اللقب. *والحاصل* ان كون القيد احترازياً لايلزم ارجاعه قيداً للحكم.

٣ـ إن الوصف مشعر بالعلّية، فيلزم اناطة الحكم به.

والجواب: ان هذا الإشعار وان كان مسلماً، الا أنه ما لم يصل إلى حد الظهور لاينفع في الدلالة على المفهوم.

٤ـ الإستدلال بالجمل التي ثبتت دلالتها على المفهوم، مثل قوله صلى الله عليه وآله: «مَطَل الغنى ظلم».

والجواب: ان ذلك على تقديره لاينفع، لانا لانمنع، من دلالة التقييد بالوصف على المفهوم أحياناً لوجود قرينة، وإنما موضوع البحث في إقتضاء طبع الوصف لو خلي ونفسه للمفهوم. وفي خصوص المثال نجد القرينة على اناطة الحكم بالغنى موجودة من جهة مناسبة الحكم والموضوع، فيفهم ان السبب في الحكم كون المدين غنياً، فيكون مطله ظلماً، بخلاف المدين الفقير، لعجزه عن أداء الدين، فلايكون مطله ظلماً.

الثالث ـ مفهوم الغاية

إذا ورد التقييد بالغاية نحو ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيامَ إلى اللَّيلِ﴾[1]، ونحو «كلّ شَيء حلال حتى تَعرف انّه حرام بعينه»[2]، فقد وقع خلاف الاصوليين فيه من جهتين:

الجهة الاولى: في دخول الغاية في المنطوق أي في حكم المغيّى، فقد اختلفوا في أن الغاية وهي الواقعة بعد أداة الغاية نحو «إلى» و«حتى» هل هي داخلة في المغيّى حكماً، أو خارجة عنه، وإنما ينتهي إليها المغيّى موضوعاً وحكماً؟ على أقوال:

١- البقرة /١٨٧.　　٢- الكافي، ٣١٣/٥.

منها، التفصيل بين كونها من جنس المغيى فتدخل فيه نحو صمت النهار إلى الليل، وبين كونها من غير جنسه فلاتدخل كمثال «كل شيء حلال ...»

ومنها، التفصيل بين كون الغاية واقعة بعد «إلى» فلاتدخل فيه. وبين كونها واقعة بعد «حتى» فتدخل نحو «كل السمكة حتى رأسها».

والظاهر انه لا ظهور لنفس التقييد بالغاية في دخولها في المغيى ولا في عدمه، بل يتبع ذلك الموارد والقرائن الخاصة الحافة بالكلام.

نعم، لاينبغي الخلاف في عدم دخول الغاية فيما إذا كانت غاية للحكم، كمثال كل شيء حلال، فإنه لا معنى لدخول معرفة الحرام في حكم الحلال.

ثم ان المقصود من كلمة «حتى» التي يقع الكلام عنها هي «حتى الجارة»، دون العاطفة وان كانت تدخل على الغاية أيضاً، لأن العاطفة يجب دخول ما بعدها في حكم ما قبلها لأن هذا هو معنى العطف، فاذا قلت: «مات الناس حتى الانبياء» فان معناه ان الانبياء ماتوا أيضاً. بل «حتى العاطفة» تفيد أن الغاية هو الفرد الفائق على سائر أفراد المغيى في القوة أو الضعف، فكيف يتصور ألاّ يكون المعطوف بها داخلاً في الحكم، بل قد يكون هو الاسبق في الحكم نحو: «مات كل اب حتى آدم».

الجهة الثانية: في مفهوم الغاية. وهي موضوع البحث هنا فإنه قد اختلفوا في أن التقييد بالغاية ـ مع قطع النظر عن القرائن الخاصة ـ هل يدل على انتفاء سنخ الحكم عما وراء الغاية ومن الغاية نفسها أيضاً إذا لم تكن داخلة في المغيى، أو لا ؟

فنقول: ان المدرك في دلالة الغاية على المفهوم كالمدرك في الشرط والوصف، فاذا كانت قيداً للحكم كانت ظاهرة في انتفاء الحكم فيما وراءها، واما إذا كانت قيداً للموضوع أو المحمول فقط فلا دلالة لها على المفهوم.

وعليه فما علم في التقييد بالغاية انه راجع إلى الحكم فلا إشكال في ظهوره في المفهوم؛ مثل قوله عليه السلام: «كل شيء طاهر حتى تعلم انه نجس» وكذلك مثال كل شيء حلال.

وان لم يعلم ذلك من القرائن فلايبعد القول بظهور الغاية في رجوعها إلى الحكم وانها غاية للنسبة الواقعة قبلها، وكونها غاية لنفس الموضوع أو نفس المحمول هو

الذي يحتاج إلى البيان والقرينة.

فالقول بمفهوم الغاية هو المرجح عندنا.

الرابع ـ مفهوم الحصر

□ معنى الحصر

الحصر له معنيان:

١ـالقصر بالاصطلاح المعروف عند علماء البلاغة، سواء كان من نوع قصر الصفة على الموصوف، نحو «لا سيف الا ذوالفقار ولا فتى الا عليّ»، أم من نوع قصر الموصوف على الصفة، نحو ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ﴾[1]، ﴿إِنَّما أنتَ مُنذِرٌ﴾[2].

٢ـما يعمّ القصر والاستثناء الذي لايسمى قصراً بالاصطلاح نحو ﴿فَشَرِبُوا مِنهُ إِلاَّ قَليلاً﴾[3] والمقصود به هنا هو هذا المعنى الثاني.

□ اختلاف مفهوم الحصر باختلاف ادواته

إن مفهوم الحصر يختلف حاله باختلاف أدوات الحصر كما سترى، فلذلك كان علينا ان نبحث عنها واحدة واحدة، *فنقول*:

١ـ«الاّ»، وهي تأتي لثلاثة وجوه:

١ـصفة بمعنى غير؛

٢ـاستثنائية؛

٣ـأداة حصر بعد النفي.

اما «الا الوصفية»، فهي تقع وصفاً لما قبلها كسائر الاوصاف الاخرى. فهي تدخل من هذه الجهة في مفهوم الوصف، فان قلنا هناك ان للوصف مفهوماً فهي كذلك، والا فلا. وقد رجحنا فيما سبق أن الوصف لا مفهوم له، فاذا قال المقر مثلاً: «في ذمتي لزيد عشرة دراهم الا درهم» بجعل «الا درهم» وصفاً، فإنه يثبت في ذمته تمام

١- آل عمران /١٤٤.

٢- الرعد /٧ـ النازعات /٤٥.

٣- البقرة /٢٤٩.

العشرة الموصوفة بانها ليست بدرهم. ولايصح أن تكون استثنائية لعدم نصب درهم. ولا مفهوم لها حينئذٍ فلاتدل على عدم ثبوت شيء آخر في ذمته لزيد.

واما «الاّ الاستثنائية»، فلاينبغي الشك في دلالتها على المفهوم، وهو انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى، لأن «الا» موضوعة للاخراج وهو الاستثناء، ولازم هذا الإخراج باللزوم البين بالمعنى الأخص أن يكون المستثنى محكوماً بنقيض حكم المستثنى منه. ولماكان هذا اللزوم بينا ظن بعضهم ان هذا المفهوم من باب المنطوق.

واما «أداة الحصر بعد النفي»، نحو «لا صلاة الا بطهور»، فهي في الحقيقة من نوع الاستثنائية.

فرع: لو شككنا في مورد أن كلمة «الا» استثنائية أو وصفية، مثل ما لو قال المقر: «ليس في ذمتي لزيد عشرة دراهم الا درهم»، اذ يجوز في المثال أن تكون الا وصفية، ويجوز أن تكون استثنائية ـ فان الأصل في كلمة «الا» أن تكون للاستثناء؛ فيثبت في ذمته في المثال درهم واحد. اما لو كانت وصفية فإنه لايثبت في ذمته شيء، لأنه يكون قد نفي العشرة الدراهم كلها الموصوفة تلك الدراهم بانها ليست بدرهم.

٢ـ «إنما»، وهي أداة حصر مثل كلمة «الا»، فاذا استعملت في حصر الحكم في موضوع معين دلت بالملازمة البينة على انتفائه عن غير ذلك الموضوع وهذا واضح.

٣ـ «بل»، وهي للاضراب، وتستعمل في وجوه ثلاثة:

الأول: للدلالة على أن المضروب عنه وقع عن غفلة أو على نحو الغلط، ولا دلالة لها حينئذٍ على الحصر، وهو واضح.

والثاني: للدلالة على تأكيد المضروب عنه وتقريره، نحو: زيد عالم بل شاعر، ولا دلالة لها أيضاً حينئذٍ على الحصر.

الثالث: للدلالة على الردع وإبطال ما ثبت أولاً، نحو ﴿أم يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَل جَاءَهُم بِالحَقِّ﴾[1]. فتدل على الحصر، فيكون لها مفهوم، وهذه الآية الكريمة تدل على

١ـ المؤمنون /٧٠.

انتفاء مجيئه بغير الحق.

٤ـ وهناك هيئات غير الادوات تدل على الحصر، مثل تقدم المفعول نحو ﴿إيّاكَ نَعبُدُ وَإيّاكَ نَستَعينُ﴾[١]، ومثل تعريف المسند إليه بلام الجنس مع تقديمه نحو «العالم محمد»، و«ان القول ما قالتْ حَذام». ونحو ذلك مما هو مفصل في علم البلاغة.

فان هذه الهيئات ظاهرة في الحصر، فاذا استفيد منها الحصر فلاينبغي الشك في ظهورها في المفهوم، لأنه لازم للحصر لزوماً بيناً. وتفصيل الكلام فيها لايسعه هذا المختصر.

وعلى كل حال، فان كل ما يدل على الحصر فهو دال على المفهوم بالملازمة البينة.

الخامس ـ مفهوم العدد

لا شك في أن تحديد الموضوع بعدد خاص لايدل على انتفاء الحكم فيما عداه، فاذا قيل: «صُم ثلاثة ايام من كل شهر» فإنه لايدل على عدم استحباب صوم غير الثلاثة الايام. فلايعارض الدليل على استحباب صوم أيام أُخر.

نعم لو كان الحكم للوجوب ـ مثلاً ـ وكان التحديد بالعدد من جهة الزيادة لبيان الحد الاعلى، فلا شبهة في دلالته على عدم وجوب الزيادة كدليل صوم ثلاثين يوماً من شهر رمضان. ولكن هذه الدلالة من جهة خصوصية المورد لا من جهة أصل التحديد بالعدد، حتى يكون لنفس العدد مفهوم.

فالحق ان التحديد بالعدد لا مفهوم له.

السادس ـ مفهوم اللقب

المقصود باللقب: كل اسم ـ سواء كان مشتقاً أم جامداً ـ وقع موضوعاً للحكم كالفقير في قولهم: اطعم الفقير، وكالسارق والسارقة في قوله تعالى: ﴿وَالسّارِقُ وَالسّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أيدِيَهُما﴾[٢].

ومعنى مفهوم اللقب نفي الحكم عما لايتناوله عموم الاسم. وبعد ان استشكلنا في

١ـ الفاتحة /٥.
٢ـ المائدة /٣٨.

دلالة الوصف على المفهوم فعدم دلالة اللقب أولى، فان نفس موضوع الحكم بعنوانه لايشعر بتعليق الحكم عليه فضلاً عن أن يكون له ظهور في الانحصار.

نعم غاية ما يفهم من اللقب عدم تناول شخص الحكم لغير ما يشمله عموم الاسم، وهذا لا كلام فيه، اما عدم ثبوت نوع الحكم لموضوع آخر فلا دلالة له عليه أصلاً. وقد قيل: إن مفهوم اللقب أضعف المفهومات.

خاتمة ـ في دلالة الإقتضاء والتنبيه والاشارة

☐ تمهيد

يجري كثيراً على لسان الفقهاء والاصوليين ذكر دلالة الإقتضاء والتنبيه والاشارة، ولم تشرح هذه الدلالات في أكثر الكتب الاصولية المتعارفة. ولذلك رأينا ان نبحث عنها بشيء من التفصيل لفائدة المبتدئين. والبحث عنها يقع من جهتين: الاولى في مواقع هذه الدلالات الثلاث وانها من أي أقسام الدلالات، والثانية في حجيتها.

☐ الجهة الاولى ـ مواقع الدلالات الثلاث

قد تقدم ان «المفهوم»، هو مدلول الجملة التركيبية اللازمة للمنطوق لزوماً بيناً بالمعنى الأخص. ويقابله «المنطوق»، الذي هو مدلول ذات اللفظ بالدلالة المطابقية.

ولكن يبقى هناك من المدلولات ما لايدخل في المفهوم ولا في المنطوق اصطلاحاً، كما إذا دلّ الكلام بالدلالة الالتزامية[1] على لفظ مفرد أو معنى مفرد ليس مذكوراً في المنطوق صريحاً، أو إذا دل الكلام على مفاد جملة لازمة للمنطوق الا أن اللزوم ليس على نحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخص. فان هذه كلها لاتسمى مفهوماً ولا منطوقاً، إذن ماذا تسمّى هذه الدلالة في هذه المقامات؟

١- المقصود من الدلالة الالتزامية، ما يعم الدلالة التضمنية باصطلاح المناطقة باعتبار رجوع الدلالة التضمنية الى الالتزامية لانها لاتتم الا حيث يكون معنى الجزء لازماً للكل فتكون الدلالة من ناحية الملازمة بينهما.

نقول: الأنسب أن نسمّى مثل هذه الدلالة ـ على وجه العموم ـ «الدلالة السياقية»، كما ربما يجري هذا التعبير في لسان جملة من الاساطين لتكون في مقابل الدلالة المفهومية والمنطوقية.

والمقصود بها ـ على هذا ـ: ان سياق الكلام يدل على المعنى المفرد أو المركب أو اللفظ المقدَّر. وقسموها إلى الدلالات الثلاث المذكورة: الإقتضاء والتنبيه والاشارة. فلنبحث عنها واحدة واحدة:

○ ١ـ دلالة الإقتضاء

وهي أن تكون الدلالة مقصودة للمتكلم بحسب العرف، ويتوقف صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً أو لغة أو عادةً عليها.

مثالها قوله صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار في الاسلام»[1]، فان صدق الكلام يتوقف على تقدير الأحكام والآثار الشرعية لتكون هي المنفية حقيقة، لوجود الضرر والضرار قطعاً عند المسلمين؛ فيكون النفي للضرر باعتبار نفي آثاره الشرعية وأحكامه. ومثله «رفع عن امّتي ما لايعلمون وما اضطروا إليه...».

مثال آخر، قوله عليه السلام: «لا صلاة لمن جاره المسجد الا في المسجد» فان صدق الكلام وصحته تتوقف على تقدير كلمة «كاملةً» محذوفة ليكون المنفى كمال الصلاة، لا أصل الصلاة.

مثال ثالث، قوله تعالى: ﴿وَ اسأَلِ القَريَةَ﴾[2]، فان صحته عقلاً تتوقف على تقدير لفظ «أهل»، فيكون من باب حذف المضاف، أو على تقدير معنى أهل، فيكون من باب المجاز في الإسناد.

مثال رابع، قولهم: «أعتق عبدك عنى على ألف» فان صحة هذا الكلام شرعاً تتوقف على طلب تمليكه أولاً له بالف لأنه لا عتق الاّ في ملك، فيكون التقدير ملكني العبد بألف ثم اعتقه عنى.

١- تهذيب الأحكام، ١٤٦/٧.

٢- يوسف /٨٢.

مثال خامس، قول الشاعر:

نحـــن بمـــا عـــندنا وانت بمـــا عـــندك راض والرأي مخـــتلف

فان صحته لغة تتوقف على تقدير «راضون» خبراً للمبتدأ «نحن»، لأن راض مـفرد لايصح أن يكون خبراً لنحن.

وجميع الدلالات الالتزامية على المعاني المفردة، وجميع المجازات في الكـلمة أو في الإسناد ترجع إلى «دلالة الإقتضاء».

فان قال قائل: ان دلالة اللفظ على معناه المجازي من الدلالة المـطابقية فكـيف جعلتم المجاز من نوع دلالة الإقتضاء؟ *نقول* له: هذا صحيح، ومقصودنا من كون الدلالة على المعنى المجازي من نوع دلالة الإقتضاء، هو دلالة نفس القرينة المحفوف بها الكلام على إرادة المعنى المجازي من اللفظ، لا دلالة نفس اللفظ عليه بتوسط القرينة.

والخلاصة: ان المـــناط في دلالة الإقـتضاء شـيئان: الأول، أن تكـون الدلالة مقصودة، والثاني، أن يكون الكلام لايصدق أو لايصح بدونها. ولايفرق فيها بين أن يكون لفظاً مضمراً، أو معنى مراداً: حقيقياً أو مجازياً.

○ ٢ـ دلالة التنبيه

وتسمى «دلالة الايماء» أيضاً، وهي كالاولى في اشتراط القصد عرفاً ولكن مـن غير أن يتوقف صدق الكلام أو صحته عليها، وإنما سياق الكلام ما يقطع معه بارادة ذلك اللازم أو يستبعد عدم ارادته. وبهذا تفترق عن دلالة الإقتضاء لانها كما تقدم يتوقف صدق الكلام أو صحته عليها. ولدلالة التنبيه موارد كثيرة نذكر أهمها:

١ـ ما إذا أراد المتكلم بيان أمر فنبه عليه بذكر ما يلازمه عقلاً أو عرفاً، كما إذا قال القائل: «دقّت الساعة العاشرة» مثلاً، حيث تكون الساعة العاشرة مـوعداً له مـع المخاطب لينبهه على حلول الموعد المتفق عليه. أو قال: «طلعت الشمس» مخاطباً من قد استيقظ من نومه حينئذٍ، لبيان فـوات وقت أداء صـلاة الغـداة. أو قـال: «اني عطشان» للدلالة على طلب الماء.

ومن هذا الباب ذكر الخبر لبيان لازم الفائدة، مثل ما لو أخبر المخـاطب بـقوله:

«انك صائم» لبيان انه عالم بصومه. ومن هذا الباب أيضاً الكنايات إذا كان المراد الحقيقي مقصوداً بالإفادة من اللفظ، ثم كنّي به عن شيء آخر.

٢ـ ما إذا اقترن الكلام بشيء يفيد كونه علة للحكم أو شرطاً أو مانعاً أو جزءاً، أو عدم هذه الامور. فيكون ذكر الحكم تنبيها على كون ذلك الشيء علة أو شرطاً أو مانعاً أو جزءاً أو عدم كونه كذلك.

مثاله قول المفتي: «أعد الصلاة» لمن سأله عن الشك في إعداد الثنائية فإنه يستفاد منه أن الشك المذكور علة لبطلان الصلاة وللحكم بوجوب الاعادة.

مثال آخر قوله عليه السلام: «كفّر» لمن قال له: «واقعت أهلي في نهار شهر رمضان»، فإنه يفيد أن الوِقاع في الصوم الواجب موجب للكفارة.

ومثال ثالث، قوله: «بطل البيع» لمن قال له: «بعت السمك في النهر» فيفهم منه اشتراط القدرة على التسليم في البيع.

ومثاله رابع قوله: «لاتعيد» لمن سأل عن الصلاة في الحمام، فيفهم منه عدم مانعية الكون في الحمام للصلاة ... وهكذا.

٣ـ ما إذا اقترن الكلام بشيء يفيد تعيين بعض متعلقات الفعل، كما إذا قال القائل: «وصلت إلى النهر وشربت»، فيفهم من هذه المقارنة ان المشروب هو الماء وانه من النهر. ومثل ما إذا قال: «قمت وخطبت» أي وخطبت قائماً ... وهكذا.

○ ٣ـ دلالة الإشارة

ويشترط فيها ـ على عكس الدلالتين السابقتين ـ ألا تكون الدلالة مقصودة بالقصد الاستعمالي بحسب العرف، ولكن مدلولها لازم لمدلول الكلام لزوماً غير بيّن أو لزوماً بيّناً بالمعنى الأعمّ، سواء استنبط المدلول من كلام واحد أم من كلامين.

مثال ذلك دلالة الآيتين على أقل الحمل، وهما آية ﴿وَحَمْلُه وَفِصَالُه ثَلاثُونَ شَهراً﴾[1] وآية ﴿وَالوَالِدَاتُ يُرضِعنَ أولادَهُنَّ حَولَينِ كَامِلَينِ﴾[2]، فإنه بطرح

١- الاحقاف /١٥.
٢- البقرة /٢٣٣.

الحولين من ثلاثين شهراً يكون الباقي ستة أشهر فيعرف انه أقل الحمل.

ومن هذا الباب دلالة وجوب الشيء على وجوب مقدمته، لأنه لازم لوجوب ذى المقدمة باللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ. ولذلك جعلوا وجوب المقدمة وجوباً تبعياً لا اصلياً، لأنه ليس مدلولاً للكلام بالقصد، وإنما يفهم بالتبع، أي بدلالة الاشارة.

▢ الجهة الثانية ـ حجية هذه الدلالات

أما دلالة «الإقتضاء والتنبيه»، فلا شك في حجيتها إذاكانت هناك دلالة وظهور؛ لأنه من باب حجية الظواهر، ولا كلام في ذلك.

واما دلالة «الاشارة»، فحجيتها من باب حجية الظواهر محلّ نظر وشك، لأن تسميتها بالدلالة من باب المسامحة، اذ المفروض انها غير مقصودة والدلالة تابعة للارادة، وحقها أن تسمى اشارة واشعاراً فقط بغير لفظ الدلالة فليست هي من الظواهر في شيء حتى تكون حجة من هذه الجهة.

نعم هي حجة من باب الملازمة العقلية حيث تكون ملازمة، فيستكشف منها لازمها سواء كان حكماً أم غير حكم، كالأخذ بلوازم اقرار المقر وان لم يكن قاصداً لها أو كان منكراً للملازمة. وسيأتي في محله في باب الملازمات العقلية إن شاء الله تعالى.



الباب الخامس

العام والخاص

☐ تمهيد

العام والخاص: هما من المفاهيم الواضحة البديهية التي لاتحتاج إلى التعريف الا لشرح اللفظ وتقريب المعنى إلى الذهن، فلذلك لا محل لتعريفهما بالتعاريف الحقيقية.

والقصد من «العام»: اللفظ الشامل بمفهومه لجميع ما يصلح انطباق عنوانه عليه في ثبوت الحكم له. وقد يقال للحكم أنه عام أيضاً باعتبار شموله لجميع أفراد الموضوع أو المتعلق أو المكلف.

والقصد من «الخاص»: الحكم الذي لايشمل الا بعض أفراد موضوعه أو المتعلق أو المكلف، أو انه اللفظ الدال على ذلك.

والتخصيص: هو إخراج بعض الأفراد عن شمول الحكم العام، بعد أن كان اللفظ في نفسه شاملاً له لولا التخصيص.

والتخصص: هو أن يكون اللفظ من أول الأمر ـ بلا تخصيص ـ غير شامل لذلك الفرد غير المشمول للحكم.

أقسام العام

ينقسم العام إلى ثلاثة أقسام باعتبار تعلق الحكم به:

١ ـ «العموم الاستغراقي»، وهو أن يكون الحكم شاملاً لكل فرد فرد، فيكون كل فرد وحده موضوعاً للحكم، ولكل حكم متعلق بفرد من الموضوع عصيان خاص نحو «أكرم كل عالم».

٢ـ «العموم المجموعي»، وهو أن يكون الحكم ثابتاً للمجموع بما هو مجموع فيكون المجموع موضوعاً واحداً، كوجوب الايمان بالائمة عليهم السلام ، فلا يتحقق الإمتثال الا بالايمان بالجميع.

٣ـ «العموم البدلي»، وهو أن يكون الحكم لواحد من الأفراد على البدل، فيكون فرد واحد فقط ـ على البدل ـ موضوعاً للحكم، فاذا امتثل في واحد سقط التكليف، نحو «اعتق أيّة رقبة شئت».

فان قال قائل: إنّ عدّ هذا القسم الثالث من أقسام العموم فيه مسامحة ظاهرة لأن البدلية تنافي العموم، اذ المفروض أن متعلق الحكم أو موضوعه ليس الا فرداً واحداً فقط.

نقول في جوابه: العموم في هذا القسم معناه عموم البدلية، أي صلاح كل فرد لأن يكون متعلقاً أو موضوعاً للحكم. نعم إذا كان استفادة العموم من هذا القسم بمقتضى الإطلاق، فهو يدخل في المطلق لا في العام.

وعلى كل حال، ان عموم متعلق الحكم لأحواله وأفراده إذا كان متعلقاً للأمر الوجوبي أو الاستحبابي، فهو على الأكثر من نوع العموم البدلي.

إذا عرفت هذا التمهيد، فينبغي أن نشرع في تفصيل مباحث العام والخاص في فصول:

١ـ ألفاظ العموم

لا شك أن للعموم ألفاظاً تخصه دالة عليه اما بالوضع أو بالإطلاق بمقتضى مقدمات الحكمة. وهي اما أن تكون ألفاظاً مفردة مثل «كل» وما في معناها مثل «جميع»، و«تمام» و«أي» و«دائماً»، واما أن تكون هيئات لفظية كوقوع النكرة في سياق النفي أو النهي، وكون اللفظ جنساً مُحلّى باللام جمعاً كان أو مفرداً. فلنتكلم عنها بالتفصيل:

١ـ لفظة «كل» وما في معناها، فإنه من المعلوم دلالتها بالوضع على عموم مدخولها سواء كان عموماً استغراقياً أو مجموعياً، وان العموم معناه الشمول لجميع أفرادها مهما كان لها من الخصوصيات اللاحقة لمدخولها.

٢ـ «وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي» فإنه لا شك في دلالتها على عموم

السلب لجميع أفراد النكرة عقلاً، لا وضعاً، لأن عدم الطبيعة إنما يكون بعدم جميع أفرادها. وهذا واضح لايحتاج إلى مزيد بيان.

٣ـ «الجمع المُحلّى باللام والمفرد المحلى بها»، لا شك في استفادة العموم منهما عند عدم العهد، ولكن الظاهر انه ليس ذلك بالوضع في المفرد المحلى باللام وإنما يستفاد بالإطلاق بمقتضى مقدمات الحكمة، ولا فرق بينهما من جهة العموم في استغراق جميع الأفراد فرداً فرداً.

وقد توهم بعضهم: ان معنى استغراق الجمع المحلى وكل جمع مثل «أكرم جميع العلماء» هو استغراق بلحاظ مراتب الجمع، لا بلحاظ الأفراد فرداً فرداً، فيشمل كل جماعة جماعة، ويكون بمنزلة قول القائل: «أكرم جماعة جماعة»؛ فيكون موضوع الحكم كل جماعة على حدة لاكل مفرد، فاكرام شخص واحد لايكون امتثالاً للأمر. وذلك نظير عموم التثنية، فان الاستغراق فيها بملاحظة مصاديق التثنية، فيشمل كل اثنين اثنين، فاذا قال: «أكرم كل عالمين» فموضوع الحكم كل اثنين من العلماء لاكل فرد.

ومنشأ هذا التوهم ان معنى الجمع، الجماعة، كما ان معنى التثنية، الاثنين، فاذا دخلت أداة العموم عليه دلت على العموم بلحاظ كل جماعة جماعة، كما إذا دخلت على المفرد دلت على العموم بلحاظ كل فرد فرد، وعلى التثنية دلت عليه بلحاظ كل اثنين اثنين، لأن أداة العموم تفيد عموم مدخولها.

ولكن هذا توهم فاسد للفرق بين التثنية والجمع، لأن التثنية تدل على الاثنين المحدودة من جانب القلة والكثرة؛ بخلاف الجمع، فإنه يدل على ما هو محدود من جانب القلة فقط، لأن أقل الجمع ثلاثة، واما من جانب الكثرة، فغير محدود ابداً. فكل ما تفرض لذلك اللفظ المجموع من أفراد مهما كثرت فهي مرتبة من الجمع واحدة وجماعة واحدة، حتى لو اريد جميع الأفراد بأسرها، فانها كلها مرتبة واحدة من الجمع، لا مجموعة مراتب له. فيكون معنى استغراق الجمع عدم الوقوف على حد خاص من حدود الجمع ومرتبة دانية منه، بل المقصود اعلى مراتبه. فيذهب استغراقه إلى آخر الآحاد لا إلى آخر المراتب، اذ ليس هناك بلحاظ جميع الأفراد الا مرتبة واحدة

لا مراتب متعددة، وليس الا حد واحد هو الحد الاعلى، لا حدود متكثرة، فهو من هذه الجهة كاستغراق المفرد معناه عدم الوقوف على حد خاص، فيذهب إلى آخر الآحاد.

نعم، الفرق بينهما إنما هو في عدم الاستغراق، فان عدم استغراق المفرد يوجب الاقتصار على واحد. وعدم استغراق الجمع يوجب الاقتصار على أقل الجمع، وهو ثلاثة.

٢ـ المخصص المتصل والمنفصل

إن تخصيص العام على نحوين:

١ـأن يقترن به مخصصة في نفس الكلام الواحد الملق من المتكلم كقولنا: «أشهد أن لا إله إلاّ الله». ويسمى المخصص «المتصل». فيكون قرينة على إرادة ما عدا الخاص من العموم. وتلحق به ـبل هي منه – القرينة الحالية المكتنف بها الكلام الدالة على إرادة الخصوص، على وجه يصح تعويل المتكلم عليها في بيان مراده.

٢ـألاّ يقترن به مخصصة في نفس الكلام، بل يرد في كلام آخر مستقل قبله أو بعده. ويسمى المخصص «المنفصل»، فيكون أيضاً قرينة على إرادة ما عدا الخاص من العموم، كالأول.

فإذن لا فرق بين القسمين من ناحية القرينة على مراد المتكلم، وإنما الفرق بينهما من ناحية أُخرى، وهي ناحية انعقاد الظهور في العموم: ففي المتصل لاينعقد للكلام ظهور الا في الخصوص، وفى المنفصل ينعقد ظهور العام في عمومه، غير أن الخاص ظهوره أقوى، فيقدم عليه من باب تقديم الأظهر على الظاهر أو النص على الظاهر.

والسر في ذلك: ان الكلام مطلقاً ـالعام وغيره ـلايستقر له الظهور ولاينعقد الا بعد الانتهاء منه والانقطاع عرفاً، على وجه لايبقى بحسب العرف مجال لإلحاقه بضميمة تصلح لأن تكون قرينة تصرفه عن ظهوره الابتدائي الاوّلي، والا فالكلام مادام متصلاً عرفاً فان ظهوره مراعي، فان انقطع من دون ورود قرينة على خلافه استقر ظهوره الأول، وانعقد الكلام عليه، وان لحقته القرينة الصارفة تبدل ظهوره الأول إلى ظهور آخر حسب دلالة القرينة، وانعقد حينئذٍ على الظهور الثاني. ولذا لو كانت القرينة مجملة أو ان وجد في الكلام ما يحتمل أن يكون قرينة أوجب ذلك عدم

انعقاد الظهور الأول، ولا ظهور آخر، فيعود الكلام برمته مجملاً.

هذا من ناحية كلية في كل كلام. ومقامنا من هذا الباب، لأن المخصص ـ كما قلنا ـ من قبيل القرينة الصارفة، فالعام له ظهور ابتدائي ـ أو بدوي ـ في العموم، فيكون مراعياً بانقطاع الكلام وانتهائه، فان لم يلحقه ما يخصصه استقر ظهوره الابتدائي وانعقد على العموم، وان لحقته قرينة التخصيص قبل الانقطاع تبدل ظهوره الأول، وانعقد له ظهور آخر حسب دلالة المخصص المتصل.

إذن فالعام المخصص بالمتصل لا يستقر و لا ينعقد له ظهور في العموم، بخلاف المخصص بالمنفصل، لأن الكلام بحسب الفرض قد انقطع بدون ورود ما يصلح للقرينة على التخصيص، فيستقر ظهوره الابتدائي في العموم. غير أنه إذا ورد المخصص المنفصل يزاحم ظهور العام، فيقدم عليه من باب أنه قرينة عليه كاشفة عن المراد الجدي.

٣ـ هل استعمال العام في المخصص مجاز؟

قلنا: ان المخصص بقسميه قرينة على إرادة ما عدا الخاص من لفظ العموم، فيكون المراد من العام بعض ما يشمله ظاهره. فوقع الكلام في ان هذا الإستعمال هل هو على نحو المجاز أو الحقيقة. واختلف العلماء فيه على أقوال كثيرة: منها، أنه مجاز مطلقاً، ومنها، أنه حقيقة مطلقاً. ومنها التفصيل بين المخصص بالمتصل وبين المخصص بالمنفصل، فان كان التخصيص بالأول فهو حقيقة دون ما كان بالثاني، وقيل: بالعكس.

والحق عندنا هو القول الثاني أي انه حقيقة مطلقاً.

الدليل ـ ان منشأ توهم القول بالمجاز ان أداة العموم لما كانت موضوعة للدلالة على سعة مدخولها، وعمومه لجميع أفراده، فلو اريد منه بعضه فقد استعملت في غير ما وضعت له، فيكون الإستعمال مجازاً. وهذا التوهم يدفع بادنى تأمل، لأنه في التخصيص بالمتصل كقولك ـ مثلاً ـ: «أكرم كل عالم الا الفاسقين» لم تستعمل أداة العموم الا في معناها، وهي الشمول لجميع أفراد مدخولها، غاية الأمر ان مدخولها

تارةً يدل عليه لفظ واحد مثل أكرم كل عادل، وأُخرى يدل عليه أكثر من لفظ واحد في صورة التخصيص، فيكون التخصيص معناه ان مدخول «كل» ليس ما يصدق عليه لفظ عالم مثلاً بل هو خصوص العالم العادل في المثال. واما «كل» فهي باقية على ما لها من الدلالة على العموم والشمول، لانها تدل حينئذٍ على الشمول لكل عادل من العلماء، ولذا لايصح أن يوضع مكانها كلمة «بعض»، فلايستقيم المعنى لو قلت: أكرم بعض العلماء الا الفاسقين، والا لما صح الاستثناء. كما لايستقيم لو قلت: أكرم بعض العلماء العدول، فإنه لايدل على تحديد الموضوع كما لو كانت «كل» والاستثناء موجودين.

والحاصل: ان لفظة «كل» وسائر أدوات العموم في مورد التخصيص لم تستعمل الا في معناها وهو الشمول.

ولا معنى للقول بأن المجاز في نفس مدخولها، لأن مدخولها مثل كلمة عالم موضوع لنفس الطبيعة من حيث هي، لا الطبيعة بجميع أفرادها أو بعضها. وإرادة الجميع أو البعض إنما يكون من دلالة لفظة أُخرى كـ«كل» أو «بعض»، فاذا قيد مدخولها واريد منه المقيد بالعدالة في المثال المتقدم لم يكن مستعملاً الا في معناه. وهو من له العلم، وتكون إرادة ما عدا الفاسق من العلماء من دلالة المجموع القيد والمقيد، من باب تعدد الدال والمدلول. وسيجيء ـ إن شاء الله تعالى ـ ان تقييد المطلق لايوجب مجازاً.

هذا الكلام كله عن المخصص بالمتصل. وكذلك الكلام عن المخصص بالمنفصل، لأنا *قلنا*: إنّ التخصيص بالمنفصل معناه جعل الخاص قرينة منفصلة على تقييد مدخول «كل» بما عدا الخاص، فلاتصرف في أداة العموم، ولا في مدخولها، ويكون أيضاً من باب تعدد الدال والمدلول. ولو فرض ان المخصص المنفصل ليس مقيداً لمدخول أداة العموم، بل هو تخصيص للعموم نفسه فان هذا لايلزم منه أن يكون المستعمل فيه في العام هو البعض، حتى يكون مجازاً، بل إنما يكشف الخاص عن المراد الجدي من العام.

٤ـ حجية العام المخصص في الباقي

إذا شككنا في شمول العام ـ المخصص ـ لبعض أفراد الباقي من العام بعد التخصيص، فهل العام حجة في هذا البعض، فيتمسك بظاهر العموم لادخاله في حكم العام؟ على

أقوال: مثلاً، إذا قال المولى: «كل ماء طاهر»، ثم استثنى من العموم بدليل متصل أو منفصل الماء المتغير بالنجاسة، ونحن احتملنا استثناء الماء القليل الملاقي للنجاسة بدون تغيير، فاذا قلنا بأن العام المخصص حجة في الباقي نطرد هذا الاحتمال بظاهر عموم العام في جميع الباقي، فنحكم بطهارة الماء الملاقي غير المتغير. وإذا لم نقل بحجيته في الباقي يبقى هذا الاحتمال معلقاً لا دليل عليه من العام، فنلتمس له دليلاً آخر يقول بطهارته أو نجاسته.

والأقوال في المسألة كثيرة: منها التفصيل بين المخصص بالمتصل فيكون حجة في الباقي، وبين المخصص بالمنفصل فلايكون حجة. وقيل بالعكس، *والحق* في المسألة هو الحجة مطلقاً، لأن اساس النزاع ناشيء من النزاع في المسألة السابقة، وهي ان العام المخصص مجاز في الباقي أم لا؟

ومن قال بالمجاز يستشكل في ظهور العام وحجيته في جميع الباقي من جهة ان المفروض أن إستعمال العام في تمام الباقي مجاز واستعماله في بعض الباقي مجاز آخر أيضاً، فيقع النزاع في أن المجاز الأول أقرب إلى الحقيقة، فيكون العام ظاهراً فيه أو أن المجازين متساويان، فلاظهور في احدهما. فاذا كان المجاز الأول هو الظاهر كان العام حجة في تمام الباقي، والا فلايكون حجة.

اما نحن الذين نقول بأن العام المخصص حقيقة كما تقدم، ففي راحة من هذا النزاع، لأنّا *قلنا*: إنّ أداة العموم باقية على ماهامن معنىالشمول لجميع أفراد مدخولها، فاذا خرج من مدخولها بعض الأفراد بالتخصيص بالمتصل أو المنفصل فلاتزال دلالتها على العموم باقية على حالها، وإنما مدخولها تتضيق دائرته بالتخصيص.

فحكم العام المخصص حكم العام غير المخصص في ظهوره في الشمول لكل ما يمكن أن يدخل فيه.

وعلى أي حال، بعد القول بأن العام المخصص حقيقة في الباقي على ما بيناه لايبقى شك في حجيته في الباقي. وانّما يقع الشك على تقدير القول بالمجازية، فقد نقول انه حجة في الباقي على هذا التقدير، وقد لانقول. لا أنه كل من يقول بالمجازية يقول بعدم

الحجية، كما توهم ذلك بعضهم.

٥ـ هل يسري إجمال المخصص إلى العام؟

كان البحث السابق وهو «حجية العام في الباقي» في فرض أن الخاص مبين لا إجمال فيه، وإنما الشك في تخصيص غيره مما علم خروجه عن الخاص.

وعلينا الآن أن نبحث عن حجية العام في فرض إجمال الخاص. والإجمال على نحوين:

١ـ «*الشبهة المفهومية*»، وهي في فرض الشك في نفس مفهوم الخاص بأن كان مجملاً، نحو قوله عليه السلام: «كل ماء طاهر الا ما تغير طعمه أو لونه أو ريحه» الذي يشك فيه أن المراد من التغير خصوص التغير الحسي أو ما يشمل التغير التقديري. ونحو قلنا: «أحسن الظن الا بخالد» الذي يشك فيه أن المراد من خالد هو خالد بن بكر أو خالد بن سعد، مثلاً.

٢ـ «*الشبهة المصداقية*»، وهي في فرض الشك في دخول فرد من أفراد العام في الخاص مع وضوح مفهوم الخاص، بأن كان مبيناً لا إجمال فيه، كما إذا شك في مثال الماء السابق في ان ماء معينا، أتغير بالنجاسة فدخل في حكم الخاص أم لم يتغير فهو لايزال باقياً على طهارته.

والكلام في الشبهتين يختلف اختلافاً بيناً. فلنفرد لكل منهما بحثاً مستقلاً.

❑ أ) الشبهة المفهومية

الدوران في الشبهة المفهومية تارةً يكون بين الأقل والأكثر، كمثال الأول، فان الأمر دائر فيه بين تخصيص خصوص التغير الحسي أو ما يعمّ التقديري، فالأقل، هو التغير الحسي، وهو المتيقن، والأكثر، هو الأعم منه ومن التقديري.

وأُخرى، يكون بين المتباينين كالمثال الثاني، فان الأمر دائر فيه بين تخصيص خالد بن بكر، وبين خالد بن سعد، ولا قدر متيقن في البين.

ثم على كل من التقديرين، اما أن يكون المخصص متصلاً أو منفصلاً. والحكم في المقام يختلف باختلاف هذه الأقسام الأربعة في الجملة، فلنذكرها بالتفصيل:

١، ٢ـ فيما إذا كان المخصص متصلاً، سواء كان الدوران فيه بين الأقل والأكثر أو بين المتباينين، فان *الحق* فيه ان إجمال المخصص يسرى إلى العام، أي إنه لايمكن التمسك بأصالة العموم لادخال المشكوك في حكم العام.

وهو واضح على ما ذكرناه سابقاً من أن المخصص المتصل من نوع قرينة الكلام المتصلة، فلاينعقد للعام ظهور الا فيما عدا الخاص، فاذاكان الخاص مجملاً سرى إجماله إلى العام، لأن ما عدا الخاص غير معلوم، فلاينعقد للعام ظهور فيما لم يعلم خروجه عن عنوان الخاص.

٣ـ في الدوران بين «الأقل والأكثر» إذاكان المخصص منفصلاً، فان *الحق* فيه ان إجمال الخاص لايسري إلى العام، أي انه يصح التمسك بأصالة العموم لادخال ما عدا الأقل في حكم العام. والحجة فيه واضحة بناءً على ما تقدم في الفصل الثاني من ان العام المخصص بالمنفصل ينعقد له ظهور في العموم، وإذاكان يقدم عليه الخاص فمن باب تقديم أقوى الحجتين فاذاكان الخاص مجملاً في الزائد على القدر المتيقن منه، فلايكون حجة في الزائد، لأنه ـ حسب الفرض ـ مجمل لا ظهور له فيه، وإنما تنحصر حجيته في القدر المتيقن وهو الأقل.

فكيف يزاحم العام المنعقد ظهوره في الشمول لجميع أفراده التي منها القدر المتيقن من الخاص، ومنها القدر الزائد عليه المشكوك دخوله في الخاص. فاذا خرج القدر المتيقن بحجة أقوى من العام يبقى القدر الزائد لا مزاحم لحجية العام وظهوره فيه.

٤ـ في الدوران بين «المتباينين» إذاكان المخصص منفصلاً، فان *الحق* فيه ان إجمال الخاص يسري إلى العام، كالمخصص المتصل، لأن المفروض حصول العلم الاجمالي بالتخصيص واقعاً، وان تردد بين شيئين، فيسقط العموم عن الحجية في كل واحد منهما. والفرق بينه وبين المخصص المتصل المجمل انه في المتصل يرتفع ظهور الكلام في العموم رأساً، وفي المنفصل المردد بين المتبائنين ترفع حجية الظهور، وان كان الظهور البدوي باقياً، فلايمكن التمسك بأصالة العموم في أحد المرددين.

بل لو فرض انها تجري بالقياس إلى أحدهما فهي تجري أيضاً بالقياس إلى الآخر،

ولايمكن جريانهما معاً لخروج أحدهما عن العموم قطعاً، فيتعارضان ويتساقطان. وان كان *الحق* أن نفس وجود العلم الاجمالي يمنع من جريان أصالة العموم في كل منهما رأساً لا أنها تجري فيهما فيحصل التعارض ثم التساقط.

□ ب) الشبهة المصداقية

قلنا: ان الشبهة المصداقية تكون في فرض الشك في دخول فرد من أفراد ما ينطبق عليه العام في المخصص، مع كون المخصص مبيناً لا إجمال فيه، وإنما الإجمال في المصداق. فلايُدرى أن هذا الفرد متصف بعنوان الخاص فخرج عن حكم العام، أم لم يتصف فهو مشمول لحكم العام، كالمثال المتقدم، وهو الماء المشكوك تغيّره بالنجاسة، وكمثال الشك في اليد على مال انها يد عادية أو يد امانة، فيشك في شمول العام لها وهو قوله صلى الله عليه وآله: «على اليد ما أخذت حتى تؤدي»، لانها يد عادية، أو خروجها منه لانها يد أمانة، لما دل على عدم ضمان يد الامانة المخصص لذلك العموم.

ربما ينسب إلى المشهور من العلماء الأقدمين القول بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، ولذا أفتوا في مثال اليد المشكوكة بالضمان. وقد يستدل لهذا القول: بأن انطباق عنوان العام على المصداق المردد معلوم فيكون العام حجة فيه ما لم يعارض بحجّة أقوى، وأما انطباق عنوان الخاص عليه فغير معلوم، فلايكون الخاص حجة فيه، فلايزاحم حجية العام. وهو نظير ما قلناه في المخصص المنفصل في الشبهة المفهومية عند الدوران بين الأقل والأكثر.

والحق عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية في المتصل والمنفصل معاً.

ودليلنا على ذلك: ان المخصص لما كان حجة أقوى من العام، فإنه موجب لقصر حكم العام على باقي أفراده، ورافع لحجية العام في بعض مدلوله. والفرد المشكوك مردد بين دخوله فيما كان العام حجة فيه وبين خروجه عنه مع عدم دلالة العام على دخوله فيما هو حجة فيه، فلايكون العام حجة فيه بلا مزاحم كما قيل في دليلهم. ولئن كان انطباق عنوان العام عليه معلوماً، فليس هو معلوم الانطباق عليه بما هو حجة.

والحاصل: ان هناك عندنا حجتين معلومتين حسب الفرض؛ احداهما العام، هو

حجة فيما عدا الخاص. و ثانيتهما المخصص، وهو حجة في مدلوله، والمشتبه مردد بين دخوله في تلك الحجة أو هذه الحجة.

وبهذا يظهر الفرق بين الشبهة المصداقية وبين الشبهة المفهومية في المنفصل عند الدوران بين الأقل والأكثر. فان الخاص في الشبهة المفهومية ليس حجة الا في الأقل، والزائد المشكوك ليس مشكوك الدخول فيما كان الخاص معلوم الحجية فيه بل الخاص مشكوك انه جعل حجة فيه أم لا. ومشكوك الحجية في شيء ليس بحجة ـ قطعاً ـ في ذلك الشيء.[1] واما العام فهو حجة الا فيما كان الخاص حجة فيه. وعليه لايكون الأكثر مردداً بين دخوله في تلك الحجة أو هذه الحجة، كالمصداق المردد، بل هو معلوم ان الخاص ليس حجة فيه لمكان الشك، فلايزاحم حجية العام فيه.

وأما فتوى المشهور بالضمان في اليد المشكوكة انها يد عادية أو يد أمانة فلايعلم انها لأجل القول بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، ولعل لها وجهاً آخر ليس المقام محل ذكره.

○ تنبيه: في جوازالتمسك بالعام في الشبهة المصداقيةاذاكان المخصص لُبّياً

المقصود من المخصص اللُبّي: ما يقابل اللفظي، كالإجماع ودليل العقل اللذين هما دليلان وليسا من نوع الألفاظ فقد نسب إلى الشيخ المحقق الأنصاري ﴿قدس سره﴾ جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية مطلقاً إذا كان المخصص لبياً. وتبعه جماعة من المتأخرين عنه.

وذهب المحقق شيخ أساتذتنا (صاحب الكفاية ﴿قدس سره﴾) إلى التفصيل بين ما إذا كان

١- سيأتي في «مباحث الحجة»: ان قوام حجية الشيء بالعلم، لأنه انما يكون الشيء صالحاً لأن يحتج به المولى على العبد اذاكان واصلاً اليه بالعلم، فالعلم مأخوذ في موضوع الحجة فعند الشك في حجية شيء يرتفع موضوعها، فيعلم بعدم حجيته. ومعنى الشك في حجيته احتمال انه نصبه الشارع حجة واقعاً على تقدير وصوله. وحيث لم يصل القطع بعدم حجيته فعلاً فيزول ذلك الاحتمال البدوي عند الالتفات الى ذلك، لا أنه حين الشك في الحجية يقطع بعدم الحجية والا للزم اجتماع الشك والقطع بشيء واحد في آن واحد وهو محال.

المخصص اللبي مما يصح ان يتكل عليه المتكلم في بيان مراده بأن كان عقلياً ضرورياً، فإنه يكون كالمتصل، فلاينعقد للعام ظهور في العموم فلا مجال للتمسك بالعام في الشبهة المصداقية ـ وبين ما إذا لم يكن كذلك، كما إذا لم يكن التخصيص ضرورياً على وجه يصح أن يتكل عليه المتكلم، فإنه لا مانع من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، لبقاء العام على ظهوره، وهو حجة بلا مزاحم.

واستشهد على ذلك بما ذكره من الطريقة المعروفة والسيرة المستمرة المألوفة بين العقلاء، كما إذا أمر المولى منهم عبده باكرام جيرانه، وحصل القطع للعبد بأن المولى لايريد إكرام من كان عدواً له من الجيران، فان العبد ليس له ألا يكرم من يشك في عداوته، وللمولى أن يؤاخذه على عدم إكرامه ولايصحّ منه الاعتذار بمجرد احتمال العداوة، لأن بناء العقلاء وسيرتهم هي ملاك حجية أصالة الظهور، فيكون ظهور العام ـ في هذا المقام ـ حجة بمقتضى بناء العقلاء.

وزاد على ذلك بأنه يستكشف من عموم العام للفرد المشكوك انه ليس فرداً للخاص الذي علم خروجه من حكم العام. ومثل له بعموم قوله «لعن الله بني فلان قاطبة» المعلوم منه خروج من كان مؤمناً منهم فان شك في ايمان شخص يحكم بجواز لعنه للعموم. وكل من جاز لعنه ليس مؤمناً. فينتج من الشكل الأول «هذا الشخص ليس مؤمناً».

هذا خلاصة رأي صاحب الكفاية ﵀ ولكن شيخنا المحقق الكبير النائيني ـ أعلى الله مقامه ـ لم يرتض هذا التفصيل، ولا إطلاق رأي الشيخ ﵀، بل ذهب إلى تفصيل آخر.

وخلاصته: ان المخصص اللُبّي سواء كان عقلياً ضرورياً يصح ان يتكل عليه المتكلم في مقام التخاطب، أو لم يكن كذلك، بأن كان عقلياً نظرياً أو إجماعاً، فإنه كالمخصص اللفظي كاشف عن تقييد المراد الواقعي في العام: من عدم كون موضوع الحكم الواقعي باقياً على اطلاقه الذي يظهر فيه العام فلا مجال للتمسك بالعام في الفرد المشكوك بلا فرق بين اللبي واللفظي، لأن المانع من التمسك بالعام مشترك بينهما وهو انكشاف تقييد موضوع الحكم واقعاً. ولايفرق في هذه الجهة بين أن يكون

الكاشف لفظياً أو لبّياً.

واستثنى من ذلك ما إذا كان المخصص اللبي لم يستكشف منه تقييد موضوع الحكم واقعاً، بأن كان العقل إنما ادرك ما هو ملاك حكم الشارع واقعاً، أو قام الإجماع على كونه ملاكاً لحكم الشارع -كما إذا أدرك العقل أو قام الإجماع على أن ملاك لعن بني فلان هو كفرهم - فان ذلك لايوجب تقييد موضوع الحكم لأن الملاك لايصلح لتقييده، بل من العموم يستكشف وجود الملاك في جميعهم. فاذا شك في وجود الملاك في فرد يكون عموم الحكم كاشفاً عن وجوده فيه. نعم لو علم بعدم وجود الملاك في فرد يكون الفرد نفسه خارجاً كما لو اخرجه المولى بالنص عليه، لا أنه يكون كالمقيد لموضوع العام.

واما سكوت المولى عن بيانه، فهو اما لمصلحة أو لغفلة إذا كان من الموالى العاديين. نعم لو تردد الأمر بين أن يكون المخصص كاشفاً عن الملاك أو مقيداً لعنوان العام فان التفصيل الذي ذكره صاحب الكفاية ﷺ يكون وجيهاً.

والحاصل: ان المخصص ان أحرزنا انه كاشف عن تقييد موضوع العام، فلايجوز التمسك بالعموم في الشبهة المصداقية ابداً، وان أحرزنا انه كاشف عن ملاك الحكم فقط من دون تقييد فلا مانع من التمسك بالعموم، بل يكون كاشفاً عن وجود الملاك في المشكوك. وان تردد أمره ولم يحرز كونه قيداً أو ملاكاً، فان كان حكم العقل ضرورياً يمكن الإتكال عليه في التفهيم فيلحق بالقسم الأول، وان كان نظرياً أو إجماعاً لا يصح الاتكال عليه فيلحق بالقسم الثاني، فيتمسك بالعموم، لجواز أن يكون الفرد المشكوك قد أحرز المولى وجود الملاك فيه، مع احتمال ان ما ادركه العقل أو قام عليه الإجماع من قبيل الملاكات.

هذا كله حكاية أقوال علمائنا في المسألة. وإنما اطلت في نقلها لأن هذه المسألة حادثة، اثارها شيخنا الانصاري ﷺ مؤسس الاصول الحديث. واختلف فيها اساطين مشايخنا ونكتفي بهذا المقدار دون بيان ما نعتمد عليه من الأقوال لئلا نخرج عن الغرض الذي وضعت له الرسالة.

وبالاختصار: ان ما ذهب إليه الشيخ ﷺ هو الأولى بالاعتماد. ولكن مع تحـرير لقوله على غير ما هو المعروف عنه[(١)].

١- وتوضيح ذلك: ان كل عام ظاهر في العموم لا بد ان يتضمن ظهورين:

(١)ـ ظهوره في عدم منافاة أية صفة من الصفات أو أي عنوان من العناوين لحكمه.

(٢)ـ ظهوره في عدم وجود المنافى أيضاً.

أي انه ظاهر في عدم المنافاة وعدم المنافى معه. فإن معنى ظهور عموم «أكرم جيرانى» ـ مثلاً ـ: انـه ليس هناك صفة أو عنوان ينافي الحكم بوجوب اكرام الجيران، نحو صفة العداوة أو الفسق أو نـحو ذلك، كما ان معناه أيضاً انه ليس يوجد في الجيران من فيه صفة أو عنوان ينافى الحكم بوجوب اكرامه. وهذا واضح لا غبار فيه.

فاذا جاء بعد انعقاد هذا الظهور في العموم مخصص منفصل لفظي، كما لو قال في المـثال المـتقدم: «لاتكرم الأعداء من جيرانى» فان هذا المخصص لا شك في انه يكون ظاهراً في أمرين:

(١)ـ ان صفة العداوة منافية لوجوب الاكرام.

(٢)ـ ان في الجيران من هو على صفة العداوة فعلاً أو يتوقع منه أن يكون عدواً، والا لو لم يوجد العدوّ ولايتوقع فيهم لكان هذا التخصيص لغواً وعبثاً لايصدر من الحكيم.

وعلى ذلك فيكون المخصص اللفظي مزاحماً للعام في الظهورين معاً، فيسقط عن الحجية فيهما معاً. فاذا شككنا في فرد من الجيران انه عدو أو لا، فلا مجال فيه للتمسك بالعام في الحاقه بحكمه، لسقوط العام عن حجيته في شموله له، اذ يكون هذا الفرد مردداً بين دخوله فيما اصبح العام حجة فيه وبين دخوله فيما كان الخاص حجة فيه.

اما لو كان هناك مخصص لبّي، كما لو حكم العقل ـ مثلاً ـ بأن العداوة تنافي وجوب الاكرام، فان هذا الحكم من العقل لايتوقف على أن يكون هناك أعداء بالفعل أو متوقعون، بل العقل يحكم بهذا الحكم سواء كان هناك أعداء أم لم يكونوا ابداً، اذ لا مجال للقول بأنه لو لم يكن هناك أعداء لكان حكم العقل لغواً وعبثاً، كما هو واضح بأدنى تأمل والتفات. وعليه، فالحكم العقلي هذا لايزاحم الظـهور الثـاني العام، أعني ظهوره في عدم المنافى، فظهوره الثاني هذا يبقى بلا مزاحم.

فاذا شككنا في فرد من الجيران انه عدو أم لا فلا مانع من التمسك بالعام في ادخاله في حكمه، لأنه لايكون هذا الفرد مردداً بين دخوله في هذه الحجة أو هذه الحجة، اذ المخصص اللبي حسب الفرض

٦ـ لايجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص

لا شك في ان بعض عمومات القرآن الكريم والسنة الشريفة ورد لها مخصصات منفصلة شرحت المقصود من تلك العمومات. وهذا معلوم من طريقة صاحب الشريعة، والائمة الأطهار عليهم السلام حتى قيل: «ما من عام الاّ وقد خص». ولذا ورد عن أئمتنا ذم من استبدوا برأيهم في الأحكام، لأن في الكتاب المجيد والسنة عاماً وخاصاً ومطلقاً ومقيداً. وهذه الامور لاتعرف الا من طريق آل البيت عليهم السلام.

وهذا ما أوجب التوقف في التسرع بالأخذ بعموم العام قبل الفحص واليأس من وجود المخصص، لجواز أن يكون هذا العام من العمومات التي لها مخصص موجود في السنة أو في الكتاب لم يطلع عليه من وصل إليه العام. وقد نقل عدم الخلاف بل الإجماع على عدم جواز الأخذ بالعام قبل الفحص واليأس. وهو *الحق*.

والسر في ذلك واضح لما قدمناه، لأنه إذا كانت طريقة الشارع في بيان مقاصده تعتمد على القرائن المنفصلة لايبقى اطمئنان بظهور العام في عمومه فإنه يكون ظهوراً بدوياً. وللشارع الحجة على المكلف إذا قصر في الفحص عن المخصص.

اما إذا بذل وسعه وفحص عن المخصص في مظانه، حتى حصل له الاطمئنان بعدم وجوده فله الأخذ بظهور العام. وليس للشارع حجة عليه فيما لو كان هناك مخصصاً واقعاً، لم يتمكن المكلف من الوصول إليه عادة بالفحص بل للمكلف ان يحتج فيقول:

لايقتضي وجود المنافي وليس حجة فيه، اما العام فهو حجة فيه بلا مزاحم.

فظهر من هذا البيان ان الفرق عظيم بين المخصص اللبي والمخصص اللفظي من هذه الناحية، لأنه في المخصص اللبي يبقى العام حجة في ظهوره الثاني من دون أن يكون المخصّص متعرضاً له، ولايسقط العام عن الحجية في ظهوره الا بمقدار المزاحمة لا أكثر. وهذا بخلاف المخصص اللفظي فانه ظاهر في الأمرين معاً كما قدمناه، فيكون مزاحماً للعام فيهما معاً.

ولا فرق في المخصص اللبي بين أن يكون ضرورياً أو يكون غير ضروري، ولا بين أن يكون كاشفاً عن تقييد موضوع العام أو كاشفاً عن ملاك الحكم، فانه في جميع هذه الصور لايقتضي وجود المنافى. وبهذا التحرير للمسألة يتجلى مرام الشيخ الأعظم قدس سره انه الأولى بالاعتماد. (المؤلف)

انى فحصت عن المخصص فلمأظفر به، ولو كان مخصص هناك كان ينبغي بيانه على وجه لو فحصنا عنه عادة لوجدناه في مظانه. والا فلا حجة فيه علينا.

وهذا الكلام جار في كل ظهور، فإنه لايجوز الأخذ به الا بعد الفحص عن القرائن المنفصلة. فاذا فحص المكلف ولم يظفر بها فله ان يأخذ بالظهور ويكون حجة عليه.

ومن هنا نستنتج قاعدة عامة تأتى في محلها ونستوفى البحث عنها إن شاء الله تعالى، والمقام من صغرياتها، وهي: «ان أصالة الظهور لاتكون حجة الا بعد الفحص واليأس عن القرينة».

اما بيان مقدار الفحص الواجب أ هو الذي يوجب اليأس على نحو القطع بعدم القرينة أو على نحو الظن الغالب والاطمئنان بعدمها، فذلك موكول إلى محله. والمختار كفاية الاطمئنان. والذي يهون الخطب في هذه العصور المتأخرة ان علمائنا قدّس سرّهم قد بذلوا جهودهم على تعاقب العصور في جمع الأخبار وتبويبها والبحث عنها وتنقيحها في كتب الأخبار والفقه، حتى ان الفقيه اصبح الآن يسهل عليه الفحص عن القرائن بالرجوع إلى مظانّها المهيئة، فاذا لم يجدها بعد الفحص يحصل له القطع غالباً بعدمها.

٧ـ تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده

قد يرد عام ثم ترد بعده جملة فيها ضمير يرجع إلى بعض أفراد العام بقرينة خاصة. مثل قوله تعالى: ﴿وَالمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ ...﴾ إلى قوله: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أحَقُّ بِرَدِّهِنَّ في ذٰلِكَ﴾[1] فان المطلقات عامة للرجعيات وغيرها، ولكن الضمير في بعولتهن يراد به خصوص الرجعيات. فمثل هذا الكلام يدور فيه الأمر بين مخالفتين للظاهر، اما:

١ـ مخالفة ظهور العام في العموم، بأن يجعل مخصوصاً بالبعض الذي يرجع إليه الضمير. واما:

٢ـ مخالفة ظهور الضمير في رجوعه إلى ما تقدم عليه من المعنى الذي دل عليه

١- البقرة /٢٢٨.

اللفظ بأن يكون مستعملاً على سبيل الاستخدام، فيراد منه البعض، والعام يبق على دلالته على العموم، فأي المخالفتين أولى؟ وقع الخلاف على أقوال ثلاثة:

الأول: ان أصالة العموم هي المقدمة، فيلتزم بالمخالفة الثانية؛

الثاني: ان أصالة عدم الاستخدام هي المقدمة، فيلتزم بالمخالفة الاولى؛

الثالث: عدم جريان الأصلين معاً، والرجوع إلى الاصول العملية.

اما عدم جريان أصالة العموم فلوجود ما يصلح أن يكون قرينة في الكلام وهو عود الضمير على البعض، فلاينعقد ظهور العام في العموم.

واما ان أصالة عدم الاستخدام لاتجري فلان الاصول اللفظية يشترط في جريانها ـ كما سبق أول الكتاب ـ أن يكون الشك في مراد المتكلم، فلو كان المراد معلوماً ـ كما في المقام ـ وكان الشك في كيفية الإستعمال، فلاتجري قطعاً.

والحق ان أصالة العموم جارية ولا مانع منها، لانا ننكر أن يكون عود الضمير إلى بعض أفراد العام موجباً لصرف ظهور العموم، اذ لايلزم من تعين البعض من جهة مرجعية الضمير بقرينة ان يتعين إرادة البعض من جهة حكم العام الثابت له بنفسه لأن الحكم في الجملة المشتملة على الضمير غير الحكم في الجملة المشتملة على العام، ولا علاقة بينهما، فلايكون عود الضمير على بعض العام من القرائن التي تصرف ظهوره عن عمومه. واعتبر ذلك في المثال، فلو قال المولى: «العلماء يجب إكرامهم» ثم قال: «وهم يجوز تقليدهم» واريد من ذلك «العدول» بقرينة، فإنه واضح في هذا المثال ان تقييد الحكم الثاني بالعدول لايوجب تقييد الحكم الأول بذلك، بل ليس فيه اشعار به. ولايفرق في ذلك بين أن يكون التقييد بمتصل كما في مثالنا أو بمنفصل كما في الآية.

٨ـ تعقيب الاستثناء لجمل متعددة

قد ترد عمومات متعددة في كلام واحد ثم يتعقبها استثناء في آخرها فيشك حينئذٍ في رجوع الاستثناء لخصوص الجملة الأخيرة أو لجميع الجمل.

مثاله قوله تعالى: ﴿وَالَّذينَ يَرمُونَ المُحْصَناتِ ثُمَّ لَمْ يَأتُوا بِأَربَعَةِ شُهَداءَ

فَاجْلِدُوهُم ثَمانينَ جَلْدَةً وَلاتَقبَلُوا لَهُم شَهادَةً أبَداً وَأُولئِكَ هُمُ الفاسِقُونَ إلاّ الَّـذينَ تابُوا﴾[1] فإنه يحتمل أن يكون هذا الاستثناء من الحكم الأخير فـقط وهـو فسـق هٰؤلاء. ويحتمل أن يكون استثناء منه ومن الحكم بعدم قـبول شهـادتهم والحكـم بجلدهم الثمانين. واختلف العلماء في ذلك على اربعة أقوال:

١ـ ظهور الكلام في رجوع الاستثناء إلى خصوص الجـملة الأخـيرة، وان كـان رجوعه إلى غير الأخيرة ممكناً، ولكنه يحتاج إلى قرينة عليه.

٢ـ ظهوره في رجوعه إلى جميع الجمل. وتخصيصها بالأخيرة فقط هو الذي يحتاج إلى الدليل.

٣ـ عدم ظهوره في واحد منها، وان كان رجوعه إلى الأخيرة متيقناً على كل حال. اما ما عدا الأخيرة فتبقى مجملة لوجود ما يصلح للقرينة فلاينعقد لها ظهور في العموم، فلاتجري أصالة العموم فيها.

٤ـ التفصيل بين ما إذاكان الموضوع واحداً للجمل المتعاقبة لم‌يتكرر ذكره، وقد ذكر في صدر الكلام مثل قولك: «أحسن إلى الناس واحترمهم واقض حوائجهم إلا الفاسقين»، وبين ما إذاكان الموضوع متكرراً ذكره لكل جملة كالآية الكريمة المتقدمة، وان كان الموضوع في المعنى واحداً في الجميع.

فان كان من قبيل الأول فهو ظاهر في رجوعه إلى الجميع، لأن الاستثناء إنما هو من الموضوع باعتبار الحكم، والموضوع لم‌يذكر الا في صدر الكلام فـقط. فـلابدّ مـن رجوع الإستثناء إليه، فيرجع إلى الجميع. وان كان من قبيل الثـاني، فـهو ظـاهر في الرجوع إلى الأخيرة، لأن الموضوع قد ذكر فيها مستقلاً فقد أخـذ الاسـتثناء محـله، ويحتاج تخصيص الجمل السابقة إلى دليل آخر مفقود بالفرض، فـيتمسك بـأصالة عمومها. واما ما قيل: «إن المقام من باب اكتناف الكلام بما يصلح لأن يكون قرينة، فلاينعقد للجمل الاولى ظهور في العموم»، فلا وجه له، لأنه لما كان المـتكلم حسب

١- النور /٤، ٥.

الفرض قد كرر الموضوع بالذكر، واكتفى باستثناء واحد، وهو يأخذ محله بالرجوع إلى الأخيرة، فلو أراد ارجاعه إلى الجميع لوجب ان ينصب قرينة على ذلك والا كان مخلاً ببيانه.

وهذا القول الرابع، هو ارجح الأقوال، وبه يكون الجمع بين كلمات العلماء: فمن ذهب إلى القول برجوعه إلى خصوص الأخيرة، فلعله كان ناظراً إلى مثل الآية المباركة التي تكرر فيها الموضوع. ومن ذهب إلى القول برجوعه إلى الجميع فلعله كان ناظراً إلى الجمل التي لم يذكر فيها الموضوع الا في صدر الكلام. فيكون النزاع على هذا لفظياً، ويقع التصالح بين المتنازعين.

٩ـ التخصيص العام بالمفهوم

«المفهوم» ينقسم كما تقدم إلى الموافق والمخالف، فاذا ورد عام ومفهوم أخص مطلقاً، فلا كلام في تخصيص العام بالمفهوم إذا كان مفهوماً موافقاً، مثاله قوله تعالى: ﴿أوفُوا بِالعُقُودِ﴾[١] فإنه عام يشمل كل عقد يقع باللغة العربية وغيرها، فاذا ورد دليل على اعتبار أن يكون العقد بصيغة الماضي فقد قيل انه يدل بالاولوية على اعتبار العربية في العقد، لأنه لما دل على عدم صحة العقد بالمضارع من العربية، فلئن لم يصح من لغة أُخرى فمن طريق أولى. ولا شك ان مثل هذا المفهوم ان ثبت فإنه يخصص العام المتقدم، لأنه كالنص أو أظهر من عموم العام، فيقدم عليه.

واما التخصيص بالمفهوم المخالف، فمثاله قوله تعالى: ﴿إنَّ الظَّنَّ لا يُغْنى مِنَ الحَقِّ شَيئاً﴾[٢] الدال بعمومه على عدم اعتبار كل ظن حتى الظن الحاصل من خبر العادل. وقد وردت آية أُخرى هي: ﴿إنْ جاءَكُم فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا ...﴾[٣] الدالة بمفهوم الشرط على جواز الأخذ بخبر غير الفاسق بغير تبين.

فهل يجوز تخصيص ذلك العام بهذا المفهوم المخالف؟ قد اختلفوا على أقوال: فقد

١- المائدة /١.
٢- النجم /٢٨ ـ يونس /٣٦.
٣- الحُجَرات /٦.

قيل بتقديم العام ولايجوز تخصيصه بهذا المفهوم. وقيل بتقديم المفهوم. وقيل بعدم تقديم أحدهما على الآخر فيبقى الكلام مجملاً. وفصل بعضهم تفصيلات كثيرة يطول الكلام عليها.

والسر في هذا الخلاف، انه لما كان ظهور المفهوم المخالف ليس من القوة بحيث يبلغ درجة ظهور المنطوق أو المفهوم الموافق ـ وقع الكلام في انه أقوى من ظهور العام فيقدم إليه، أو ان العام أقوى فهو المقدم، أو انهما متساويان في درجة الظهور فلايقدم أحدهما على الآخر، أو ان ذلك يختلف باختلاف المقامات.

والحق ان المفهوم لما كان أخص من العام حسب الفرض فهو قرينة عرفاً على المراد من العام، والقرينة تقدم على ذي‌القرينة وتكون مفسرة لما يراد من ذي‌القرينة، ولايعتبر أن يكون ظهورها أقوى من ظهور ذي‌القرينة. نعم لو فرض ان العام كان نصاً في العموم فإنه يكون هو قرينة على المراد من الجملة ذات المفهوم فلايكون لها مفهوم حينئذٍ. وهذا أمر آخر.

١٠ـ تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد

يبدو من الصعب على المبتدىء ان يؤمن لأول وهلة بجواز تخصيص العام الوارد في القرآن الكريم بخبر واحد، نظراً إلى ان الكتاب المقدس إنما هو وحى منزل من الله لا ريب فيه، والخبر ظنى يحتمل فيه الخطأ والكذب، فكيف يقدم على الكتاب. ولكن سيرة العلماء من القديم على العمل بخبر الواحد إذا كان مخصصاً للعام القرآنى، بل لاتجد على الأغلب خبراً معمولاً به من بين الأخبار التي بايدينا في الجاميع الا وهو مخالف لعام أو مطلق في القرآن، ولو مثل عمومات الحل ونحوها. بل على الظاهر ان مسألة تقديم الخبر الخاص على الآية القرآنية العامة من المسائل المجمع عليها من غير خلاف بين علمائنا، فما السر في ذلك مع قلناه؟

نقول: لا ريب في ان القرآن الكريم ـ وان كان قطعي السند ـ فيه متشابه ومحكم (نصّ على ذلك القرآن نفسه)، والمحكم نص وظاهر، والظاهر منه عام ومطلق. كما لا ريب أيضاً في انه ورد في كلام النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام ما يخصص كثيراً من عمومات

القرآن وما يقيد كثيراً من مطلقاته، وما يقوم قرينة على صرف جملة من ظواهره. وهذا قطعي لا يشك فيه أحد.

فان كان الخبر قطعي الصدور فلا كلام في ذلك، وان كان غير قطعي الصدور، وقد قام الدليل القطعي على أنه حجة شرعاً، لأنه خبر عادل مثلاً، وكان مضمون الخبر أخص من عموم الآية القرآنية ـ فيدور الأمر بين ان نطرح الخبر بمعنى ان نكذب راوية وبين ان نتصرف بظاهر القرآن، لأنه لايمكن التصرف بمضمون الخبر، لأنه نص أو أظهر، ولا بسند القرآن، لأنه قطعي.

ومرجع ذلك إلى الدوران ـ في الحقيقة ـ بين مخالفة الظن بصدق الخبر وبين مخالفة الظن بعموم الآية. أو فقل يدور الأمر بين طرح دليل حجية الخبر وبين طرح أصالة العموم، فأي الدليلين أولى بالطرح؟ وايهما أولى بالتقديم؟

فنقول: لا شك ان الخبر صالح لأنْ يكون قرينة على التصرف في ظاهر الكتاب، لأنه بدلالته ناظر ومفسر لظاهر الكتاب بحسب الفرض. وعلى العكس من ظاهر الكتاب، فإنه غير صالح لرفع اليد عن دليل حجية الخبر لأنه لا علاقة له فيه من هذه الجهة ـ حسب الفرض ـ حتى يكون ناظراً إليه ومفسراً له. فالخبر لسانه لسان المبين للكتاب، فيقدم عليه. وليس الكتاب بظاهره بصدد بيان دليل حجية الخبر حتى يقدم عليه.

وإن شئت فقل: ان الخبر بحسب الفرض قرينة على الكتاب، والأصل الجاري في القرينة ـ وهو هنا أصالة عدم كذب الراوى ـ مقدم على الأصل الجاري في ذى القرينة، وهو هنا أصالة العموم.

١١ـ الدوران بين التخصيص والنسخ

إعلم أن العام والخاص المنفصل يختلف حالهما من جهة العلم بتأريخهما معاً أو بتأريخ أحدهما، أو الجهل بهما معاً: فقد يقال في بعض الأحوال بتعيين أن يكون الخاص ناسخاً للعام أو منسوخاً له، أو مخصصاً اياه. وقد يقع الشك في بعض الصور ولتفصيل الحال *نقول:* إنّ الخاص والعام من ناحية تأريخ صدورهما لايخلوان من خمس حالات، فاما أن يكونا معلومى التأريخ؛ أو مجهولى التأريخ، أو أحدهما مجهولاً

والآخر معلوماً. هذه ثلاث صور. ثم المعلوم تاريخها: اما ان يعلم تقارنها عرفاً أو يعلم تقدّم العام أو يعلم تأخّر العام. فتكون الصور خمساً:

❐ الصورة الاولى

إذا كانا معلومى التأريخ مع العلم بتقارنهما عرفاً، فإنه لا مجال لتوهم النسخ فيهما.

❐ الصورة الثانية

إذا كانا معلومى التأريخ مع تقدم العام، فهذه على صورتين:

١ـ أن يكون ورود الخاص قبل العمل بالعام. والظاهر انه لا إشكال حينئذٍ في حمله على التخصيص بغير كلام، اما لأن النسخ لايكون قبل وقت العمل بالمنسوخ كما قيل، واما لأن الاولى فيه التخصيص كما سيأتي في الصورة الآتية.

٢ـ أن يكون وروده بعد وقت العمل بالعام. وهذه الصورة هي أشكل الصور، وهي التي وقع فيها الكلام في ان الخاص يجب أن يكون ناسخاً، أو يجوز أن يكون مخصصاً ولو في بعض الحالات. ومع الجواز يتكلم حينئذٍ في ان الحمل على التخصيص هو الأولى، أو الحمل على النسخ.

فالذي يذهب إلى وجوب أن يكون الخاص ناسخاً فهو ناظر إلى ان العام لما ورد وحل وقت العمل به بحسب الفرض، فتأخير الخاص عن وقت العمل لو كان مخصصاً ومبيناً لعموم العام يكون من باب تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو قبيح من الحكيم، لأن فيه إضاعة للأحكام ولمصالح العباد بلا مبرر. فوجب أن يكون ناسخاً للعام، والعام باق على عمومه يجب العمل به إلى حين ورود الخاص، فيجب العمل ثانياً على طبق الخاص.

واما من ذهب إلى جواز كونه مخصصاً، فلعله ناظر إلى ان العام يجوز أن يكون وارداً لبيان حكم ظاهري صورى لمصلحة اقتضت كتمان الحكم الواقعي، ولو مصلحة التقية، أو مصلحة التدرج في بيان الأحكام، كما هو المعلوم من طريقة النبى صلى الله عليه وآله في بيان أحكام الشريعة، مع ان الحكم الواقعي التابع للمصالح الواقعية الثابتة للاشياء بعناوينها الاولية إنما هو على طبق الخاص. فاذا جاء الخاص يكون كاشفاً عن الحكم

الواقعي، فيكون مبيناً للعام ومخصصاً له، واما الحكم العام الذي ثبت أولاً ظاهراً وصورة ان كان قد ارتفع وانتهى أمده، فإنه إنما ارتفع لارتفاع موضوعه وليس هو من باب النسخ.

وإذا جاز أن يكون العام وارداً على هذا النحو من بيان الحكم ظاهراً وصورة، فان ثبت ذلك كان الخاص مخصصاً أي كان كاشفاً عن الواقع قطعاً. وان ثبت انه في صدد بيان الحكم الواقعي التابع للمصالح الواقعية الثابتة للاشياء بعناوينها الاولية، فلا شك في انه يتعين كون الخاص ناسخاً له. واما لو دار الأمر بينهما اذ لم يقم دليل على تعيين أحدهما، فأيهما ارجح في الحمل؟ *فنقول*: الأقرب إلى الصواب هو الحمل على التخصيص.

والوجه فيه: ان أصالة العموم بما هي لاتثبت أكثر من ان ما يظهر من العام هو المراد الجدي للمتكلم، ولا شك ان الحكم الصورى الذي نسميه بالحكم الظاهري كالواقعي مراد جدي للمتكلم لأنه مقصود بالتفهيم، فالعام ليس ظاهراً الا في ان المراد الجدي هو العموم سواء كان العموم حكماً واقعياً أو صورياً. اما ان الحكم واقعي فلايقتضيه الظهور ابداً حتى يثبت بأصالة العموم، لاسيما ان المعلوم من طريقة صاحب الشريعة هو بيان العمومات مجردة عن قرائن التخصيص، ويكشف المراد الواقعي منها بدليل منفصل، حتى اشتهر القول بأنه «ما من عام الا وقد خص»، كما سبق.

وعليه، فلا دليل من أصالة العموم على أن الحكم واقعي حتى نلتجىء إلى الحمل على النسخ، بل إرادة الحكم الواقعي من العام على ذلك الوجه يحتاج إلى مؤنة بيان زائدة أكثر من ظهور العموم. ولأجل هذا *قلنا*: إنّ الحمل على التخصيص أقرب إلى الصواب من الحمل على النسخ، وان كان كل منهما ممكناً.

▢ الصورة الثالثة

إذا كانا معلومى التأريخ مع تقدم الخاص، فهذه أيضاً على صورتين:

١ـ ان يرد العام قبل وقت العمل بالخاص، فلاينبغي الإشكال في كون الخاص مخصصاً.

٢ـان يرد بعد وقت العمل بالخاص، فلا مجال لتوهم وجوب الحمل على النسخ من جهة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، لأنه من باب تقديم البيان قبل وقت الحاجة، ولا قبح فيه اصلاً. ومع ذلك قيل بلزوم الحمل على النسخ، ولعل نظر هذا القائل إلى ان أصالة العموم جارية، ولا مانع منها الا احتمال أن يكون الخاص المتقدم مخصصاً وقرينة على العام، ولكن أيضاً يحتمل أن يكون منسوخاً بالعام، فلايحرز انه من باب القرينة. ولا شك ان الخاص المنفصل إنما يقدم على العام لأنه أقوى الحجتين وقرينة عليه. ومع هذا الاحتمال لايكون الخاص المنفصل أقوى في الظهور من العام.

قلت: الأصوب ان يحمل على التخصيص كالصورة السابقة لما تقدم، من ان العام لايدل على أكثر من ان المراد جدي، ولايدل في نفسه على أن الحكم واقعي تابع للمصالح الواقعية الثابتة للاشياء بعناوينها الاولية. وإنما يكون العام ناسخاً للخاص إذا كانت دلالته على هذا النحو، والا فالعمومات الواردة في الشريعة على الأغلب ليست كذلك. واما احتمال النسخ، فلايقلل من ظهور الخاص في نفسه قطعاً، كما لايرفع حجيته فيما هو ظاهر فيه، فلايخرجه عن كونه صالحاً لتخصيص العام، فيقدم عليه، لأنه أقوى في نفسه ظهوراً.

بل يمكن أن يقال: ان العام اللاحق للخاص لاينعقد له ظهور في العموم الا بدوياً بالنسبة إلى من لايعلم بسبق الخاص، لجواز ان يعتمد المتكلم في بيان مراده على سبقه، فيكون المخصص السابق كالمخصص المتصل أوكالقرينة الحالية، فلايكون العام ظاهراً في العموم حتى يتوهم انه ظاهر في ثبوت الحكم الواقعي.

▢ الصورتان الرابعة والخامسة

إذاكانا مجهولى التأريخ أو أحدهما فقط كان مجهولاً، فإنه يعلم الحال فيهما مما تقدم، فيحمل على التخصيص بلاكلام. ولا وجه لتوهم النسخ لاسيما بعد ان رجحنا التخصيص في جميع الصور، وهذا واضح لايحتاج إلى مزيد بيان.



الباب السادس

المطلق والمقيَّد

وفيه ست مسائل:

المسألة الاولى ـ معنى المطلق والمقيد

عرّفوا المطلق بأنه «ما دل على معنى شائع في جنسه» ويقابله المقيد. وهذا التعريف قديم بحثوا عنه كثيراً واحصوا عليه عدة مؤاخذات يطول شرحها. ولا فائدة في ذكرها مادام ان الغرض من مثل هذا التعريف هو تقريب المعنى الذي وضع له اللفظ، لأنه من التعاريف اللفظية.

والظاهر انه ليس للاصوليين اصطلاح خاص في لفظي المطلق والمقيد، بل هما مستعملان بما لهما من المعنى في اللغة، فان المطلق مأخوذ من الإطلاق وهو الإرسال والشيوع، ويقابله التقييد، تقابل الملكة وعدمها، والملكة التقييد والإطلاق عدمها، وقد تقدّم [ص ٥٣].

غاية الأمر ان إرسال كل شيء بحسبه وما يليق به. فاذا نسب الإطلاق والتقييد إلى اللفظ ـ كما هو المقصود في المقام ـ فانما يراد ذلك بحسب ماله من دلالة على المعنى؛ فيكونان وصفين للفظ باعتبار المعنى.

ومن موارد إستعمال لفظ المطلق نستطيع ان نأخذ صورة تقريبية لمعناه. فمثلاً عندما نعرف أن العَلَم الشخصي والمعرف بلام العهد لايسميان مطلقين باعتبار معناهما، لأنه لا شيوع ولا إرسال في شخص معين ـ لاينبغي ان نظن انه لايجوز ان يسمى العلم الشخصي مطلقاً، فإنه إذا قال الآمر: «أكرم محمداً» وعرفنا ان لمحمد

أحوالاً مختلفة ولم يقيد الحكم بحال من الأحوال نستطيع ان نعرف ان لفظ محمد هنا أو هذا الكلام بمجموعه يصح ان نصفه بالإطلاق بلحاظ الاحوال، وان لم يكن له شيوع باعتبار معناه الموضوع له. إذن للاعلام الشخصية والمعرف بلام العهد إطلاق فلايختص المطلق بما له معنى شايع في جنسه كاسم الجنس ونحوه. وكذلك عندما نعرف ان العام لايسمى مطلقاً، فلاينبغي ان نظن انه لايجوز ان يسمى مطلقاً ابداً، لانا نعرف ان ذلك إنما هو بالنسبة إلى أفراده اما بالنسبة إلى أحوال أفراده غير المفردة فإنه لا مضايقة في ان نسميه مطلقاً. إذن لا مانع من شمول تعريف المطلق المتقدم (وهو ما دلّ على معنى شايع في جنسه) للعام باعتبار أحواله، لا باعتبار أفراده.

وعلى هذا فمعنى المطلق هو شيوع اللفظ وسعته باعتبار ما له من المعنى وأحواله، ولكن لا على أن يكون ذلك الشيوع مستعملاً فيه اللفظ كالشيوع المستفاد من وقوع النكرة في سياق النفي والاكان الكلام عاماً لا مطلقاً.

المسألة الثانية ـ الإطلاق والتقييد متلازمان

أشرنا إلى التقابل بين الإطلاق والتقييد من باب تقابل الملكة وعدمها، لأن الإطلاق هو عدم التقييد فيما من شأنه ان يقيد؛ فيتبع الإطلاق التقييد في الامكان، أي انه إذا امكن التقييد في الكلام وفى لسان الدليل امكن الإطلاق ولو امتنع استحال الإطلاق. بمعنى انه لايمكن فرض استكشاف الإطلاق وارادته من كلام المتكلم في مورد لايصح التقييد. بل يكون مثل هذا الكلام لا مطلقاً ولا مقيداً، وان كان في الواقع ان المتكلم لابدّ أن يريد أحدهما. وقد تقدم مثاله في بحث التوصّلي والتعبدّي [ص ٥١]، اذ *قلنا*: إنّ امتناع تقييد الأمر بقصد الإمتثال يستلزم امتناع اطلاقه بالنسبة إلى هذا القيد. وذكرنا هناك كيف يمكن استكشاف إرادة الإطلاق بإطلاق المقام لا بإطلاق الكلام الواحد.

المسألة الثالثة ـ الإطلاق في الجمل

الإطلاق لايختص بالمفردات ـ كما يظهر من كلمات الاصوليين ـ اذ مثلوا للمطلق باسم الجنس وعلم الجنس والنكرة، بل يكون في الجمل أيضاً كاطلاق صيغة إفعل

الذي يقتضي استفادة الوجوب العيني والتعييني والنفسي، فان الإطلاق فيها إنما هو من نوع إطلاق الجملة. ومثله إطلاق الجملة الشرطية في استفادة الانحصار في الشرط.

ولكن محل البحث في المسائل الآتية خصوص الألفاظ المفردة، ولعل عدم شمول البحث عندهم للجمل باعتبار ان ليس هناك ضابط كلي لمطلقاتها وان كان الاصح ان بحث مقدمات الحكمة يشملها. وقد بحث عن إطلاق بعض الجمل في مناسباتها كاطلاق صيغة إفعل والجملة الشرطية ونحوها.

المسألة الرابع ـ هل الإطلاق بالوضع؟

لا شك في ان الإطلاق في الأعلام بالنسبة إلى الأحوال ـ كما تقدمت الاشارة إليه ـ ليس بالوضع، بل إنما يستفاد من مقدمات الحكمة. وكذلك إطلاق الجمل وما شابهها ـ أيضاً ـ ليس بالوضع بل بمقدمات الحكمة. وهذا لا خلاف فيه.

وإنما الذي وقع فيه البحث هو ان الإطلاق في أسماء الأجناس وما شابهها هل هو بالوضع أو بمقدمات الحكمة؟ أي ان أسماء الأجناس هل هي موضوعة لمعانيها بما هي شايعة ومرسلة على وجه يكون الإرسال أي الإطلاق مأخوذاً في المعنى الموضوع له اللفظ ـ كما نسب إلى المشهور من القدماء قبل سلطان العلماء ﴿رحمه الله﴾ ـ أو انها موضوعة لنفس المعاني بما هي والإطلاق يستفاد من دال آخر، وهو نفس تجرد اللفظ من القيد إذا كانت مقدمات الحكمة متوفرة فيه؟ وهذا القول الثاني أول من صرح به فيما نعلم سلطان العلماء ﴿رحمه الله﴾ في حاشيته على معالم الاصول، وتبعه جميع من تأخر عنه إلى يومنا هذا. وعلى القول الأول يكون إستعمال اللفظ في المقيد مجازاً، وعلى القول الثاني يكون حقيقة.

والحق ما ذهب إليه سلطان العلماء ﴿رحمه الله﴾، بل قيل ان نسبة القول الأول إلى المشهور مشكوك فيها. ولتوضيح هذا القول وتحقيقه ينبغي بيان امور ثلاثة تنفع في هذا الباب وفي غير هذا الباب[1]. وبها تكشف للطالب ما وقع للعلماء الأعلام من

١- وقد اضطررنا الى الخروج عن الطريقة التي رسمناها لأنفسنا في هذا الكتاب في الاختصار. ونعتقد ان الطالب المبتدىء الذي ينتهي الى هنا يكون على استعداد كافٍ لفهم هذه الأبحاث.

اختلاف في التعبير بل في الرأي والنظر. وهذه الامور التي ينبغي بيانها هي كما يلي:

❐ ١ـ إعتبارات الماهية

المشهور ان للماهية ثلاثة اعتبارات، إذا قيست إلى ما هو خارج عن ذاتها، كما إذا قيست الرقبة إلى الايمان عند الحكم عليها بحكم ما كوجوب العتق. وهي:

١ـ ان تعتبر الماهية مشروطة بذلك الأمر الخارج. وتسمى حينئذٍ «الماهية بشرط شيء» كما إذا كان يجب عتق الرقبة المؤمنة، أي بشرط كونها مؤمنة.

٢ـ ان تعتبر مشروطة بعدمه. وتسمى «الماهية بشرط لا»[1]، كما إذا كان القصر واجباً في الصلاة على المسافر غير العاصي في سفره، أي بشرط عدم كونه عاصياً لله في سفره. فاخذ عدم العصيان قيداً في موضوع الحكم.

٣ـ الا تعتبر مشروطة بوجوده ولا بعدمه. وتسمى «الماهية لا بشرط»، كوجوب الصلاة على الانسان باعتبار كونه حرا مثلاً، فان الحرية غير معتبرة لا بوجودها ولا بعدمها في وجوب الصلاة، لأن الانسان بالنظر إلى الحرية في وجوب الصلاة عليه غير مشروط بالحرية ولا بعدمها فهو لا بشرط القياس إليها.

ويسمى هذا الإعتبار الثالث «اللا بشرط القسمي» في قبال «اللا بشرط المقسمي» الآتي ذكره. وإنما سمي قسمياً لأنه قسم في مقابل القسمين الأوليين أي البشرط والبشرط لا. وهذا ظاهر لا بحث فيه.

ثم ان لهم اصطلاحين آخرين معروفين:

١ـ قولهم: «الماهية المهملة».

٢ـ قولهم: «الماهية لا بشرط مقسمي».

واضطررنا لهذا البحث باعتبار ما له من حاجة ماسّة في فهم الطالب لكثير من الأبحاث التي قد ترد عليه فيما يأتي. (المؤلف)

١- وقد تقال «الماهية بشرط لا شيء» ويقصدون بذلك الماهية المجردة على وجه يكون كل ما يقارنها يعتبر زائداً عليها. (المؤلف)

أفهذان اصطلاحان وتعبيران لمدلول واحد، أو هما اصطلاحان مختلفان في المعنى؟

والذي يلجئنا إلى هذا الاستفسار ما وقع من الارتباك في التعبير عند كثير من مشايخنا الأعلام: فقد يظهر من بعضهم انهما اصطلاحان لمعنى واحد، كما هو ظاهر «كفاية الاصول» تبعاً لبعض الفلاسفة الاجلاء. ولكن التحقيق لايساعد على ذلك، بل هما اصطلاحان مختلفان. وهذا جوابنا على الاستفسار.

وتوضيح ذلك: انه من المتسالم عليه الذي لا اختلاف فيه ولا اشتباه أمران:

الأول: ان المقصود من «الماهية المهملة»: الماهية من حيث هي، أي نفس الماهية بما هي مع قطع النظر عن جميع ما عداها، فيقتصر النظر على ذاتها وذاتياتها.

الثاني: ان المقصود من الماهية «لا بشرط مقسمي»: الماهية المأخوذة لابشرط التي تكون مَقْسَماً للإعتبارات الثلاثة المتقدمة، وهي ـ أي الإعتبارات الثلاث ـ الماهية بشرط شيء، وبشرط لا، ولا بشرط قسمي. ومن هنا سمي «مَقْسماً».

وإذا ظهر ذلك فلايصح ان يدعى ان الماهية بما هي تكون بنفسها مقسما للاعتبارات الثلاثة. وذلك لأن الماهية لاتخلو من حالتين. وهذا ان ينظر إليها بما هي هي غير مقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها، وان ينظر إليها مقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها، ولا ثالث لهما.

وفي الحالة الاولى تسمى «الماهية المهملة» كما هو مسلم. وفي الثانية لايخلو حالها من أحد الإعتبارات الثلاثة. وعلى هذا فالملاحظة الاولى مباينة لجميع الإعتبارات الثلاثة وتكون قسيمة لها، فكيف يصح أن تكون مقسما لها ولايصح أن يكون الشيء مقسما لإعتبارات نقيضه، لأن الماهية من حيث هي كما اتضح معناها ملاحظتها غير مقيسة إلى الغير والإعتبارات الثلاثة ملاحظتها مقيسة إلى الغير.

على أن اعتبار الماهية غير مقيسة ذهني له وجود مستقل في الذهن، فكيف يكون مقسماً لوجودات ذهنية أُخرى مستقلة، والمقسم يجب أن يكون موجوداً بوجود أحد أقسامه، ولايعقل أن يكون له وجود في مقابل وجودات الأقسام، والاكان قسيماً لها لامقسماً.

وعليه، فنحن نسلم ان الماهية المهلمة معناها إعتبارها «لا بشرط»، ولكن ليس

هو المصطلح عليه باللابشرط المقسمي فان لهم في «لا بشرط» ـ على هذا ـ ثلاثة اصطلاحات:

١ـ لا بشرط أيّ شيء خارج عن الماهية وذاتياتها، وهي الماهية بما هي هي التي يقصر فيها النظر على ذاتها وذاتياتها، وهي الماهية المهملة.

٢ـ لا بشرط مقسمي، وهو الماهية التي تكون مقسما للاعتبارات الثلاثة أي الماهية المقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها؛ والمقصود بلا بشرط هنا لا بشرط شيء من الإعتبارات الثلاثة، أي لا بشرط اعتبار البشرط شيء واعتبار البشرط لا واعتبار اللابشرط، لا ان المراد بلا بشرط هنا، لا بشرط مطلقاً من كل قيد وحيثية. وليس هذا اعتباراً ذهنياً في قبال هذه الإعتبارات، بل ليس له وجود في عالم الذهن الا بوجود واحد من هذه الإعتبارات ولا تعين له مستقل غير تعيناتها، والا لما كان مقسما.

٣ـ لا بشرط قسمي، وهو الإعتبار الثالث من اعتبارات الماهية المقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها.

فاتضح ان «الماهية المهملة»، شيء و«اللابشرط المقسمي»، شيء آخر، كما اتضح أيضاً ان الثاني لا معنى لأن يجعل من اعتبارات الماهية على وجه يثبت حكم للماهية باعتباره، أو يوضع له لفظ بحسبه.

❑ ٢ـ إعتبارات الماهية عند الحكم عليها

واعلم أن الماهية إذا حكم عليها فاما ان يحكم عليها بذاتياتها، واما ان يحكم عليها بأمر خارج عنها. ولا ثالث لهما. وعلى الأول، فهو على صورتين:

١ـ أن يكون الحكم بالحمل الأولى، وذلك في الحدود التامة خاصة.

٢ـ أن يكون بالحمل الشايع، وذلك عند الحكم عليها ببعض ذاتياتها كالجنس وحده أو الفصل وحده. وعلى كلا الصورتين فان النظر إلى الماهية مقصور على ذاتياتها غير متجاوز فيه إلى ما هو خارج عنها. وهذا لاكلام فيه.

وعلى الثاني، فإنه لابدّ من ملاحظتها مقيسة إلى ما هو خارج عنها فتخرج بذلك عن مقام ذاتها وحدها من حيث هي، أي عن تقررها الذاتي الذي لاينظر فيه الا إلى

ذاتها وذاتياتها. وهذا واضح لأن قطع النظر عن كل ما عداها لايجتمع مع الحكم عليها بأمر خارج عن ذاتها، لأنهما متناقضان.

وعليه لو حكم عليها بأمر خارج عنها وقد لوحظت مقيسة إلى هذا الغير، فلابدّ أن تكون معتبرة باحد الإعتبارات الثلاثة المتقدمة، اذ يستحيل ان يخلو الواقع من أحدها ـ كما تقدم ـ ولا معنى لإعتبارها باللابشرط المقسمي، لما تقدم انه ليس هو تعيناً مستقلاً في قبال تلك التعينات، بل هو مقسم لها.

ثم ان هذا الغير ـ أي الأمر الخارج عن ذاتها ـ الذي لوحظت الماهية مقيسة إليه لايخلو اما أن يكون نفس المحمول أو شيئًا آخر، فان كان هو المحمول فيتعين ان تؤخذ الماهية بالقياس إليه لا بشرط قسمي، لعدم صحة الإعتبارين الآخرين:

اما أخذها بشرط شيء، أي بشرط المحمول، فلايصح ذلك دائماً لأنه يلزم أن تكون القضية ضرورية دائماً لاستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع بشرط المحمول. على أن أخذ المحمول في الموضوع يلزم منه حمل الشيء على نفسه وتقدمه على نفسه، وهو مستحيل الا إذا كان هناك تغاير بحسب الإعتبار كحمل الحيوان الناطق على الانسان فانهما متغايران باعتبار الإجمال والتفصيل.

واما أخذها بشرط لا، أي بشرط عدم المحمول، فلايصح لأنه يلزم التناقض، فان الانسان بشرط عدم الكتابة يستحيل حمل الكتابة عليه.

وان كان هذا الغير الخارج هو غير المحمول، فيجوز أن تكون الماهية حينئذٍ مأخوذة بالقياس إليه بشرط شيء كجواز تقليد المجتهد بشرط العدالة، أو بشرط لا، كوجوب صلاة الظهر يوم الجمعة بشرط عدم وجود الامام، أو لا بشرط، كجواز السلام على المؤمن مطلقاً بالقياس إلى العدالة مثلا، أي لا بشرط وجودها ولا بشرط عدمها. كما يجوز أن تكون مهملة غير مقيسة إلى شيء غير محمولها.

ولكن قد يستشكل في كل ذلك بأن هذه الإعتبارات الثلاثة اعتبارات ذهنيّة، لا موطن لها الا الذهن، فلو تقيّدت الماهية باحدها عندما تؤخذ موضوعاً للحكم، للزم أن تكون جميع القضايا ذهنية عدا حمل الذاتيات التي قد اعتبرت فيها الماهية من

حيث هي، ولبطلت القضايا الخارجية، والحقيقة، مع انها عمدة القضايا، بل لاستحال في التكاليف الإمتثال، لأن ما هو موطنه الذهن يمتنع ايجاده في الخارج.

وهذا الإشكال وجيه لو كان الحكم على الموضوع بما هو معتبر باحد الإعتبارات الثلاثة على وجه يكون الإعتبار قيداً في الموضوع أو نفسه هو الموضوع. ولكن ليس الأمر كذلك، فان الموضوع في كل تلك القضايا هو ذات الماهية المعتبرة ولكن لا بقيد الإعتبار، بمعنى ان الموضوع في بشرط شيء الماهية المقترنة بذلك الشيء، لا المقترنة بلحاظه واعتباره، وفي بشرط لا الماهية المقترنة بعدمه لا بلحاظ عدمه، وفي لا بشرط الماهية غير الملاحظة معها الشيء ولا عدمه، لا الملاحظة بعدم لحاظ الشيء وعدمه، والا لكانت الماهية معتبرة في الجميع بشرط شيء فقط أي بشرط اللحاظ والإعتبار.

نعم هذه الإعتبارات هي المصححة لموضوعية الموضوع على الوجه اللازم الذي يقتضيه واقع الحكم، لا أنها مأخوذة قيداً فيه حتى تكون جميع القضايا ذهنية. ولو كان الأمر كذلك لكان الحكم بالذاتيات أيضاً قضية ذهنية لأن اعتبار الماهية من حيث هي أيضاً اعتبار ذهني.

وممّا يقرب ما قلناه من كون الإعتبار مصحّحاً لموضوعية الموضوع لا مأخوذاً فيه مع أنه لابدّ منه عند الحكم بشيء، ان كل موضوع ومحمول لابدّ من تصوره في مقام الحمل والا لاستحال الحمل، ولكن هذه اللّابدّية لاتجعل التصور قيداً للموضوع أو المحمول، وإنما التصور هو المصحح للحمل وبدونه لايمكن الحمل.

وكذلك عند إستعمال اللفظ في معناه، لابدّ من تصور اللفظ والمعنى ولكن التصور ليس قيداً للفظ، ولا للمعنى، فليس اللفظ دالاً بما هو متصور في الذهن وان كانت دلالته في ظرف التصور، ولا المعنى مدلولاً بما هو متصور، وان كان مدلوليته في ظرف تصوره. ويستحيل أن يكون التصور قيداً للفظ أو المعنى، ومع ذلك لايصح الإستعمال بدونه، فالتصور مقوم للاستعمال لا للمستعمل فيه ولا للفظ. وكذلك هو مقوم للحمل ومصحح له، لا للمحمول، ولا للمحمول عليه.

وعلى هذا، يتضح ما نحن بصدد بيانه، وهو انه إذا أردنا ان نضع اللفظ للمعنى لايعقل ان نقصر اللحاظ على ذات المعنى بما هو هو مع قطع النظر عن كل ما عداه، لأن الوضع من المحمولات الواردة عليه، فلابدّ أن يلاحظ المعنى حينئذٍ مقيسا إلى ما هو خارج عن ذاته، فقد يؤخذ بشرط شيء وقد يؤخذ بشرط لا وقد يؤخذ لا بشرط. ولايلزم أن يكون الموضوع له هو المعنى بما له من الإعتبار الذهني، بل الموضوع له نفس المعتبر وذاته لا بما هو معتبر، والإعتبار مصحح للوضع.

☐ ٣ـ الأقوال في المسألة

قلنا فيما سبق: ان المعروف عن قدماء الاصحاب انهم يقولون بأن أسماء الأجناس موضوعة للمعاني المطلقة، على وجه يكون الإطلاق قيداً للموضوع له، فلذلك ذهبوا إلى ان استعماله في المقيد مجاز، وقد صور هذا القول على نحوين:

الأول: إنّ الموضوع له المعنى بشرط الإطلاق على وجه يكون اعتباره من باب اعتباره بشرط شيء.

الثاني: إنّ الموضوع له المعنى المطلق أي المعتبر لا بشرط.

وقد أورد على هذا القول بتصويريه ـ كما تقدم ـ بأنه يلزم على كلا التصويرين أن يكون الموضوع له موجوداً ذهنياً، فتكون جميع القضايا ذهنية، فلو جعل اللفظ بما له من معناه موضوعاً في القضية الخارجية أو الحقيقة وجب تجريده عن هذا القيد الذهني، فيكون مجازاً دائماً في القضايا المتعارفاً. وهذا يكذبه الواقع.

ولكن نحن قلنا: ان هذا الايراد إنما يتوجه إذا جعل الإعتبار قيداً في الموضوع له. اما لو جعل الإعتبار مصححا للوضع فلايلزم هذا الايراد كما سبق.

هذا قول القدماء، واما المتأخرون ابتداءاً من سلطان العلماء‌ﷺ فإنهم جميعاً اتفقوا على أن الموضوع له ذات المعنى لا المعنى المطلق حتى لايكون إستعمال اللفظ في المقيد مجازاً. وهذا القول بهذا المقدار من البيان واضح. ولكن العلماء من أساتذتنا اختلفوا في تأدية هذا المعنى بالعبارات الفنية مما أوجب الارتباك على الباحث واغلاق طريق البحث في المسألة. لذلك التجأنا إلى تقديم المقدمتين السابقتين لتوضيح هذه

الاصطلاحات والتعبيرات الفنية التي وقعت في عباراتهم. واختلفوا فيها على أقوال:

١ـ منهم من قال: ان الموضوع له هو الماهية المهملة المبهمة أي الماهية من حيث هي؛

٢ـ ومنهم من قال: ان الموضوع له الماهية المعتبرة باللابشرط المقسمي؛

٣ـ ومنهم من جعل التعبير الأول نفس التعبير الثاني؛

٤ـ ومنهم من قال: ان الموضوع له ذات المعنى لا الماهية المهملة ولا الماهية المعتبرة باللابشرط المقسمي، ولكنه ملاحظ حين الوضع باعتبار «اللابشرط القسمى» على أن يكون هذا الإعتبار مصححاً للموضوع لا قيداً للموضوع له. وعليه يكون هذا القول نفس قول القدماء على التصوير الثاني الا أنه لايلزم منه أن يكون إستعمال اللفظ في المقيد مجازا. ولكن المنسوب إلى القدماء انهم يقولون: بأنه مجاز في المقيد فينحصر قولهم في التصوير الأول على تقدير صحة النسبة اليهم.

ويتضح حال هذه التعبيرات أو الأقوال من المقدمتين السابقتين فإنه يعرف منها:

أولاً: إنّ الماهية بما هي هي غير الماهية باعتبار اللابشرط المقسمي، لأن النظر فيها على الأول مقصور على ذاتها وذاتياتها، بخلافه على الثاني اذ تلاحظ مقيسة إلى الغير. وبهذا يظهر بطلان القول الثالث.

ثانياً: ان الوضع حكم من الأحكام، وهو محمول على الماهية خارج عن ذاتها وذاتياتها، فلايعقل ان يلاحظ الموضوع له بنحو الماهية بما هي هي، لأنه لاتجتمع ملاحظتها مقيسة إلى الغير وملاحظتها مقصورة على ذاتها وذاتياتها. وبهذا يظهر بطلان القول الأول.

ثالثاً: ان اللابشرط المقسمي ليس اعتباراً مستقلاً في قبال الإعتبارات الثلاثة، لأن المفروض انه مقسم لها، ولا تحقق للمقسم الا بتحقق أحد أنواع كما تقدم، فكيف يتصور ان يحكم باعتبار اللابشرط المقسمي بل لا معنى لهذا على ما تقدم توضيحه. وبهذا يظهر بطلان القول الثاني.

فتعين القول الرابع، وهو ان الموضوع له ذات المعنى ولكنه حين الوضع يلاحظ المعنى بنحو اللابشرط القسمى. وهو يطابق القول المنسوب إلى القدماء على التصوير

الثاني كما اشرنا إليه، فلا اختلاف، ويقع التصالح بين القدماء والمتأخرين إذا لم يثبت عن القدماء انهم يقولون انه مجاز في المقيد، وهو مشكوك فيه.

بيان هذا القول الرابع: ان ذات المعنى لما أراد الواضع ان يحكم عليه بوضع لفظ له، فمعناه انه قد لاحظه مقيسا إلى الغير، فهو في هذا الحال لايخرج عن كونه معتبرا باحد الإعتبارات الثلاثة للماهية. واذ يراد تسرية الوضع لذات المعنى بجميع اطواره وحالاته وقيوده لابدّ أن يعتبر على نحو اللابشرط القسمي. ولا منافاة بين كون الموضوع له ذات المعنى، وبين كون ذات المعنى ملحوظا في مرحلة الوضع بنحو اللابشرط القسمي لأن هذا اللحاظ والإعتبار الذهني ـ كما تقدم ـ صرف طريق إلى الحكم على ذات المعنى وهو المصحح للموضوع له. وحين الإستعمال في ذات المعنى لايجب أن يكون المعنى ملحوظا بنحو اللابشرط القسمي، بل يجوز ان يعتبر بأي اعتبار كان مادام الموضوع له ذات المعنى فيجوز في مرحلة الإستعمال ان يقصر النظر على نفسه ويلحظه بما هو هو، ويجوز ان يلحظه مقيسا إلى الغير فيعتبر باحد الإعتبارات الثلاثة. وملاحظة ذات المعنى بنحو اللابشرط القسمي حين الوضع تصحيحا له لاتوجب أن تكون قيداً للموضوع له.

وعليه، فلايكون الموضوع له موجوداً ذهنياً، إذا كان له اعتبار اللابشرط القسمي حين الوضع، لأنه ليس الموضوع له هو المعتبر بما هو معتبر، بل ذات المعتبر، كما ان استعماله في المقيد لايكون مجازاً لما تقدم انه يجوز ان يلحظ ذات المعنى حين الإستعمال مقيسا إلى الغير، فيعتبر باحد الإعتبارات الثلاثة التي منها اعتباره بشرط شيء وهو المقيد.

المسألة الخامسة ـ مقدمات الحكمة

لما ثبت ان الألفاظ موضوعة لذات المعاني، لا للمعاني بما هي مطلقة، فلابدّ في إثبات أن المقصود من اللفظ هو المطلق، لتسرية الحكم إلى تمام الأفراد والمصاديق من قرينة خاصة، أو قرينة عامة تجعل الكلام في نفسه ظاهراً في إرادة الإطلاق.

وهذه القرينة العامة إنما تحصل إذا توفرت جملة مقدمات تسمى «مقدمات

الحكمة». والمعروف انها ثلاث:

الاولى: إمكان الإطلاق والتقييد بأن يكون متعلق الحكم أو موضوعه قبل فرض تعلق الحكم به قابلا للانقسام، فلو لم يكن قابلا للقسمة الا بعد فرض تعلق الحكم به كما في باب قصد القربة، فإنه يستحيل فيه التقييد، فيستحيل فيه الإطلاق، كما تقدم في بحث التعبدي والتوصلي. وهذا واضح.

الثانية: عدم نصب قرينة على التقييد لا متصلة، ولا منفصلة، لأنه مع القرينة المتصلة لاينعقد ظهور للكلام الا في المقيد، ومع المنفصلة ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق، ولكنه يسقط عن الحجية لقيام القرينة المقدمة عليه والحاكمة، فيكون ظهوره ظهورا بدويا، كما قلنا في تخصيص العموم بالخاص المنفصل، ولاتكون للمطلق الدلالة التصديقية الكاشفة عن مراد المتكلم، بل الدلالة التصديقية إنما هي على إرادة التقييد واقعاً.

الثالثة: أن يكون المتكلم في مقام البيان، فإنه لو لم يكن في هذا المقام بأن كان في مقام التشريع فقط أو كان في مقام الإهمال اما رأساً أو لأنه في صدد بيان حكم آخر، فيكون في مقام الإهمال من جهة مورد الإطلاق ـ وسيأتي مثاله ـ فإنه في كل ذلك لاينعقد للكلام ظهور في الإطلاق:

اما في مقام التشريع بأن كان في مقام بيان الحكم لا للعمل به فعلا بل لمجرد تشريعه، فيجوز الا يبين تمام مراده، مع ان الحكم في الواقع مقيد بقيد لم يذكره في بيانه انتظارا لمجيء وقت العمل، فلايحرز ان المتكلم في صدد بيان جميع مراده. وكذلك إذا كان المتكلم في مقام الإهمال رأسا، فإنه لاينعقد معه ظهور في الإطلاق، كما لاينعقد للكلام ظهور في أي مرام. ومثله ما إذا كان في صدد حكم آخر مثل قوله تعالى: ﴿فكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ﴾[1] الوارد في مقام بيان حل صيد الكلاب المعلمة من جهة كونه ميتة، وليس هو في مقام بيان مواضع الامساك انها تتنجس فيجب تطهيرها أم لا،

١- المائدة /٤.

فلم يكن هو في مقام بيان هذه الجهة، فلاينعقد للكلام ظهور في الإطلاق من هذه الجهة.

ولو شك في ان المتكلم في مقام البيان أو الإهمال، فان الأصل العقلائي يقتضي بأن يكون في مقام البيان، فان العقلاء كما يحملون المتكلم على أنه ملتفت غير غافل وجاد غير هازل عند الشك في ذلك، كذلك يحملونه على أنه في مقام البيان والتفهيم، لا في مقام الإهمال والايهام.

وإذا تمت هذه المقدمات الثلاث فان الكلام المجرد عن القيد يكون ظاهراً في الإطلاق، وكاشفاً عن ان المتكلم لايريد المقيد، والا لو كان قد أراده واقعاً، لكان عليه البيان، والمفروض انه حكيم ملتفت جاد غير هازل، وهو في مقام البيان، ولا مانع من التقييد حسب الفرض، وإذا لم يبين ولم يقيد كلامه فيعلم انه أراد الإطلاق والا لكان مخلاً بغرضه.

فاتضح من ذلك ان كل كلام صالح للتقييد ولم يقيده المتكلم مع كونه حكيما ملتفتاً جادا وفي مقام البيان والتفهيم، فإنه يكون ظاهراً في الإطلاق ويكون حجة على المتكلم والسامع.

تنبيهان

□ التنبيه الأول ـ القدر المتيقن في مقام التخاطب

ان الشيخ المحقق صاحب الكفاية ﷺ اضاف إلى مقدمات الحكمة مقدمة أُخرى غير ما تقدم، وهي الا يكون هناك قدر متيقن في مقام التخاطب والمحاورة، وان كان لايضر وجود القدر المتيقن خارجا في التمسك بالإطلاق. ومرجع ذلك إلى أن وجود القدر المتيقن في مقام المحاورة يكون بمنزلة القرينة اللفظية على التقييد، فلاينعقد للفظ ظهور في الإطلاق مع فرض وجوده.

ولتوضيح البحث *نقول*: إنّ كون المتكلم في مقام البيان يتصور على نحوين:

١ـ أن يكون المتكلم في صدد بيان تمام موضوع حكمه، بأن يكون غرض المتكلم يتوقف على أن يبين للمخاطب ويفهمه ما هو تمام الموضوع وان ما ذكره هو تمام موضوعه لا غيره.

٢ـأن يكون المتكلم في صدد بيان تمام موضوع الحكم واقعاً، ولو لم يفهم المخاطب انه تمام الموضوع، فليس له غرض الا بيان ذات موضوع الحكم بتمامه حتى يحصل من المكلف الإمتثال وان لم يفهم المكلف تفصيل الموضوع بحدوده.

فان كان المتكلم في مقام البيان على النحو الأول، فلا شك في ان وجود القدر المتيقن في مقام المحاورة لايضر في ظهور المطلق في اطلاقه فيجوز التمسك بالإطلاق، لأنه لو كان القدر المتيقن المفروض هو تمام الموضوع لوجب بيانه، وترك البيان اتكالا على وجودالقدر المتيقن اخلال بالغرض لأنه لايكون مجرد ذلك بياناً لكونه تمام الموضوع.

وان كان المتكلم في مقام البيان على النحو الثاني، فإنه يجوز ان يكتفي بوجود القدر المتيقن في مقام التخاطب لبيان تمام موضوعه واقعاً، مادام انه ليس له غرض الا ان يفهم المخاطب ذات الموضوع بتمامه لا بوصف التمام، أي أن يفهم ما هو تمام الموضوع بالحمل الشائع. وبذلك يحصل التبليغ للمكلف ويمتثل في الموضوع الواقعي، لأنه هو المفهوم عنده في مقام المحاورة ولايجب في مقام الإمتثال ان يفهم ان الذي فعله هو تمام الموضوع أو الموضوع أعم منه ومن غيره.

مثلاً: لو قال المولى «اشتر اللحم»، وكان القدر المتيقن في مقام المحاورة هو لحم الغنم، وكان هو تمام موضوعه واقعاً، فان وجود هذا القدر المتيقن كافٍ لانبعاث المكلف وشرائه للحم الغنم، فيحصل موضوع حكم المولى، فلو ان المولى ليس له غرض أكثر من تحقيق موضوع حكمه، فيجوز له الاعتماد على القدر المتيقن لتحقيق غرضه ولبيانه، ولايحتاج إلى ان يبين انه تمام الموضوع اما لو كان غرضه أكثر من ذلك بأن كان غرضه ان يفهم المكلف تحديد الموضوع بتمامه، فلا يجوز له الاعتماد على القدر المتيقن و الا لكان مخلاً بغرضه، فإذا لم يبين واطلق الكلام، استكشف ان تمام موضوعه هو المطلق الشامل للقدر المتيقن وغيره.

إذا عرفت هذا التقدير فينبغي ان نبحث عما ينبغي للآمر أن يكون بصدد بيانه، هل انه على النحو الأول أو الثاني؟ والذي يظهر من الشيخ صاحب الكفاية ﷺ انه لاينبغي من الآمر أكثر من النحو الثاني، نظراً إلى أنه إذا كان بصدد بيان موضوع

حكمه حقيقة كفاه ذلك لتحصيل مطلوبه وهو الإمتثال. ولا يجب عليه مع ذلك بيان انه تمام الموضوع.

نعم إذا كان هناك قدر متيقن في مقام المحاورة وكان تمام الموضوع هو المطلق فقد يظن المكلف ان القدر المتيقن هو تمام الموضوع وان المولى اطلق كلامه اعتماداً على وجوده، فان المولى دفعا لهذا الوهم يجب عليه ان يبين ان المطلق هو تمام موضوعه، والا كان مخلاً بغرضه.

ومن هذا ينتج انه إذا كان هناك قدر متيقن في مقام المحاورة واطلق المولى ولم يبين انه تمام الموضوع، فإنه يعرف منه ان موضوعه هو القدر المتيقن.

هذا خلاصة ما ذهب إليه في الكفاية مع تحقيقه وتوضيحه. ولكن شيخنا النائيني ﷺ على ما يظهر من التقريرات لم يرتضه، والأقرب إلى الصحة ما في الكفاية. ولانطيل بذكر هذه المناقشة والجواب عنها.

□ التنبية الثاني ـ الإنصراف

اشتهر ان إنصراف الذهن من اللفظ إلى بعض مصاديق معناه أو بعض أصنافه يمنع من التمسك بالإطلاق، وان تمت مقدمات الحكمة، مثل إنصراف المسح في آيتي التيمم والوضوء إلى المسح باليد وبباطنها خاصة.

والحق ان يقال: ان إنصراف الذهن ان كان ناشئا من ظهور اللفظ في المقيد، بمعنى ان نفس اللفظ ينصرف منه المقيد لكثرة استعماله فيه وشيوع ارادته منه ـ فلا شك في انه حينئذٍ لا مجال للتمسك بالإطلاق، لأن هذا الظهور يجعل اللفظ بمنزلة المقيد بالتقييد اللفظي، ومعه لاينعقد للكلام ظهور في الإطلاق حتى يتمسك بأصالة الإطلاق التي هي مرجعها في الحقيقة إلى أصالة الظهور.

واما إذا كان الإنصراف غير ناشيء من اللفظ، بل كان من سبب خارجي، كغلبة وجود الفرد المنصرف إليه أو تعارف الممارسة الخارجية له، فيكون مألوفا قريبا إلى الذهن من دون أن يكون للفظ تأثير في هذا الإنصراف، كانصراف الذهن من لفظ الماء في العراق ـ مثلاً ـ إلى ماء دجلة أو الفرات، فالحق انه لا أثر لهذا الإنصراف في

ظهور اللفظ في اطلاقه، فلايمنع من التمسك بأصالة الإطلاق، لأن هذا الإنصراف قد يجتمع مع القطع بعدم إرادة المقيد بخصوصه من اللفظ. ولذا يسمى هذا الإنصراف باسم «الإنصراف البدوي» لزواله عند التأمل ومراجعة الذهن.

وهذا كله واضح لا ريب فيه. وإنما الشأن في تشخيص الإنصراف انه من أي النحوين، فقد يصعب التميز أحيانا بينهما للاختلاط على الانسان في منشأ هذا الإنصراف. وما اسهل دعوى الإنصراف على لسان غير المتثبت، وقد لايسهل اقامة الدليل على أنه من أي نوع.

فعلى الفقيه ان يتثبت في مواضع دعوى الإنصراف، وهو يحتاج إلى ذوق عال وسليقة مستقيمة. وقلما تخلو آية كريمة أو حديث شريف في مسألة فقهية عن انصرافات تدعى. وهنا تظهر قيمة التضلع باللغة وفقهها وآدابها. وهو باب يكثر الابتلاء به وله الاثر الكبير في استنباط الأحكام من ادلتها.

الا ترى ان المسح في الآيتين ينصرف إلى المسح باليد، وكون هذا الإنصراف مستندا إلى اللفظ لا شك فيه، وينصرف أيضاً إلى المسح بخصوص باطن اليد. ولكن قد يشك في كون هذا الإنصراف مستندا إلى اللفظ، فإنه غير بعيد انه ناشيء من تعارف المسح بباطن اليد لسهولته، ولأنه مقتضى طبع الانسان في مسحه وليس له علاقة باللفظ. ولذا ان جملة من الفقهاء افتوا بجواز المسح بظهر اليد عند تعذر المسح بباطنها تمسكاً بإطلاق الآية، ولا معنى للتمسك بالإطلاق لو كان للفظ ظهور في المقيد. واما عدم تجويزهم للمسح بظاهر اليد عند الاختيار فلعله للاحتياط، اذ ان المسح بالباطن هو القدر المتيقن، والمفروض حصول الشك في كون هذا الإنصراف بدوياً فلايطمئن كل الاطمئنان بالتمسك بالإطلاق عند الاختيار، وطريق النجاة هو الاحتياط بالمسح بالباطن.

المسألة السادسة ـ المطلق والمقيد المتنافيان

معنى التنافي بين المطلق والمقيد: ان التكليف في المطلق لايجتمع والتكليف في المقيد مع فرض المحافظة على ظهورهما معا، أي انهما يتكاذبان في ظهورهما. مثل قول

الطبيب مثلاً: اشرب لبنا، ثم يقول: اشرب لبنا حلوا، وظاهر الثاني تعيين شرب الحلو منه. وظاهر الأول جواز شرب غير الحلو حسب اطلاقه.

وإنما يتحقق التنافي بين المطلق والمقيد إذا كان التكليف فيهما واحداً كالمثال المتقدم، فلايتنافيان لو كان التكليف في أحدهما معلقاً على شيء وفي الآخر معلقاً على شيء آخر، كما إذا قال الطبيب في المثال: إذا اكلت فاشرب لبناً، وعند الاستيقاظ من النوم اشرب لبناً حلواً. وكذلك لايتنافيان لو كان التكليف في المطلق التزامياً، وفي المقيد على نحو الاستحباب ففي المثال لو وجب أصل شرب اللبن، فإنه لاينافيه رجحان الحلو منه باعتباره أحد أفراد الواجب. وكذا لايتنافيان لو فهم من التكليف في المقيد انه تكليف في وجود ثان غير المطلوب من التكليف الأول، كما إذا فهم في المقيد في المثال طلب شرب اللبن الحلو ثانياً بعد شرب لبن ما.

إذا فهمت ما سقناه لك من معنى التنافي، *فنقول:* لو ورد في لسان الشارع مطلق ومقيد متنافيان سواء تقدم أو تأخر، وسواء كان مجيء المتأخر بعد وقت العمل بالمتقدم أو قبله، فإنه لابدّ من الجمع بينهما اما بالتصرف في ظهور المطلق فيحمل على المقيد، أو بالتصرف في المقيد على وجه لاينافى الإطلاق، فيبقى ظهور المطلق على حاله.

وينبغي البحث هنا في انه أي التصرفين أولى بالأخذ، *فنقول:* هذا يختلف باختلاف الصور فيهما، فان المطلق والمقيد اما أن يكونا مختلفين في الإثبات أو النفي، واما أن يكونا متفقين.

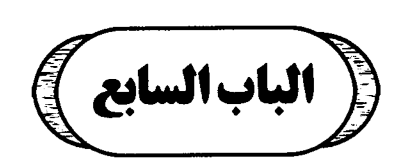
الأول: أن يكونا مختلفين، فلا شك حينئذٍ في حمل المطلق على المقيد، لأن المقيد يكون قرينة على المطلق، فاذا قال: اشرب اللبن، ثم قال: لاتشرب اللبن الحامض، فإنه يفهم منه ان المطلوب هو شرب اللبن الحلو. وهذا لايفرق فيه بين أن يكون إطلاق المطلق بدلياً، نحو قوله: اعتق رقبة، وبين أن يكون شمولياً مثل قوله: في الغنم زكاة، المقيد بقوله: ليس في الغنم المعلوفة زكاة.

الثاني: أن يكونا متفقين، وله مقامان: المقام الأول أن يكون الإطلاق بدليا، والمقام الثاني أن يكون شموليا.

فان كان الإطلاق بدليا، فان الأمر فيه يدور بين التصرف في ظاهر المطلق بحمله على المقيد، وبين التصرف في ظاهر المقيد، والمعروف ان التصرف الأول هو الأولى، لأنه لو كانا مثبتين مثل قوله: اعتق رقبة مؤمنة فان المقيد ظـاهر في ان الأمـر فـيه للوجوب التعييني، فالتصرف فيه اما بحمله على الاستحباب، أي ان الأمر بعتق الرقبة المؤمنة بخصوصها باعتبار انها افضل الأفراد، أو بحمله على الوجوب التخييري، أي ان الأمر بعتق الرقبة المؤمنة باعتبار انها أحد أفراد الواجب، لا لخصوصية فيها حتى خصوصية الافضلية.

وهذان التصرفان وان كانا ممكنين، لكن ظهور المقيد في الوجوب التعييني مقدم على ظهور المطلق في اطلاقه، لأن المقيد صالح لأن يكون قرينة للمطلق، ولعل المتكلم اعتمد عليه في بيان مرامه، ولو في وقت آخر لاسيما مع احتمال ان المطلق الوارد كـان محفوفا بقرينة متصلة غابت عنا، فيكون المقيد كاشفاً عنها.

وان كان الإطلاق شموليا، مثل قوله: في الغنم زكاة، وقوله: في الغنم السائمة زكاة، فلاتتحقق المنافاة بينهما حتى يجب التصرف في أحدهما لأن وجوب الزكـاة في الغـنم السائمة بمقتضى الجملة الثانية لاينافي وجوب الزكاة في غير السائمة، الا على القـول بدلالة التوصيف على المفهوم وقد عرفت انه لا مفهوم للوصف. وعليه فلا مـنافاة بين الجملتين لنرفع بها عن إطلاق المطلق.



الباب السابع

المُجمل والمُبين

وفيه مسائل:

١ـ معنى المجمل والمبين

عرّفوا المجمل اصطلاحاً: «بأنه ما لم تتضح دلالته»، ويقابله المبين. وقد ناقشوا هذا التعريف بوجوه لا طائل في ذكرها والمقصود من المجمل ـ على كل حال ـ ما جهل فيه مراد المتكلم ومقصوده إذا كان لفظاً وما جهل فيه مراد الفاعل ومقصوده إذا كان فعلا ومرجع ذلك إلى ان المجمل هو اللفظ أو الفعل الذي لا ظاهر له. وعليه يكون المبين ما كان له ظاهر يدل على مقصود قائله أو فاعله على وجه الظن أو اليقين. فالمبين يشمل الظاهر والنص معا.

ومن هذا البيان نعرف ان المجمل يشمل اللفظ والفعل اصطلاحاً، وان قيل ان المجمل اصطلاحاً مختص بالالفاظ، ومن باب التسامح يطلق على الفعل. ومعنى كون الفعل مجملاً ان يجهل وجه وقوعه، كما لو توضأ الامام عليه السلام ـ مثلاً ـ بحضور واحد يتقي منه أو يحتمل انه يتقيه، فيحتمل ان وضوءه وقع على وجه التقية، فلا يستكشف مشروعية الوضوء على الكيفية التي وقع عليها، ويحتمل انه وقع على وجه الإمتثال للأمر الواقعي فيستكشف منه مشروعيته. ومثل ما إذا فعل الامام شيئًا في الصلاة كجلسة الاستراحة ـ مثلاً ـ فلا يدرى ان فعله كان على وجه الوجوب أو الاستحباب، فمن هذه الناحية يكون مجملاً، وان كان من ناحية دلالته على جواز الفعل في مقابل الحرمة يكون مبيناً.

واما اللفظ، فاجماله يكون لاسباب كثيرة قد يتعذر إحصاؤها[١]: فاذا كان مفردا فقد يكون إجماله لكونه لفظاً مشتركاً ولا قرينة على أحد معانيه كلفظ «عين»، وكلمة «تضرب» المشتركة بين المخاطب والغائبة و«المختار» المشترك بين اسم الفاعل واسم المفعول.

وقد يكون إجماله لكونه مجازا، أو لعدم معرفة عود الضمير فيه الذي هو من نوع «مغالطة المماراة»، مثل قول القائل لما سئل عن أفضل اصحاب النبي صلى الله عليه وآله، فقال: «مَن بِنْتُه في بَيْتِه» وكقول عقيل: «أمرني مُعاوية ان أسبّ علياً. ألا فالعنوه!».

وقد يكون الإجمال لاختلال التركيب كقوله:

وما مثلُهُ في الناس الا مُمَلِّكا ... أبو أُمِّه حيٌّ أبوه يُقاربه

وقد يكون الإجمال لوجود ما يصلح للقرينة، كقوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ وَالَّذِينَ مَعَه أَشِدَّاءُ عَلى الكُفَّارِ﴾[٢] الآية، فان هذا الوصف في الآية يدل على عدالة جميع من كان مع النبي صلى الله عليه وآله من اصحابه، الا ان ذيل الآية ﴿وَعَدَ اللهُ الَّذينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحاتِ لَهُم مَّغفِرَةٌ وَأجرٌ عَظيمٌ﴾[٣] صالح لأن يكون قرينة على أن المراد بجملة «والَّذين مَعه» بعضهم لا جميعهم فتصبح الآية مجملة من هذه الجهة.

وقد يكون الإجمال لكون المتكلم في مقام الإهمال والإجمال؛ إلى غير ذلك من موارد الإجمال مما لا فائدة كبيرة في إحصائه وتعداده هنا.

ثم اللفظ قد يكون مجملاً عند شخص، مبيناً عند شخص آخر؛ ثم «المبين» قد يكون في نفسه مبيناً، وقد يكون مبيناً بكلام آخر يوضح المقصود منه.

٢ـ المواضع التي وقع الشك في إجمالها

لكل من المجمل والمبين أمثلة من الآيات والروايات والكلام العربي لاحصر لها، ولاتخفى على العارف بالكلام. الا ان بعض المواضع قد وقع الشك في كونها مجملة أو

١- راجع بحث المغالطات اللفظية من الجزء الثالث من كتاب المنطق للمؤلف ص٤٢١ تجد ما يعينك على احصاء اسباب اجمال اللفظ.

٢- الفتح /٢٩.

٣- المائدة /٩.

مبينة، والمتعارف عند الاصوليين ان يذكروا بعض الامثلة من ذلك لشحذ الذهـن والتمرين، ونحن نذكر بعضها اتباعاً لهم ولاتخلو من فائدة للطلاب المبتدئين.

فمنها، قوله تعالى: ﴿وَالسّارِقُ وَالسّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أيدِيَهُما﴾[1].

فقد ذهب جماعة إلى أن هذه الآية من المجمل المتشابه، اما من جهة لفظ «القطع» باعتبار انه يطلق على الإبانة ويطلق على الجرح، كما يقال لمن جرح يده بـالسكين: قطعها، كما يقال لمن ابانها كذلك. واما من جهة لفظ «اليد» باعتبار ان «اليد» تطلق على العضو المعروف كله، وعلى الكف إلى اصول الاصابع، وعلى العضو إلى الزنـد، وإلى المرفق، فيقال مثلاً: تناولت بيدى، وإنما تناول بالكف بل بالأنامل فقط.

والحق انها من ناحية لفظ «القطع» ليست مجملة، لأن المتبادر من لفظ القطع هو الإبانة والفصل، وإذا اطلق على الجرح فباعتبار انه ابان قسماً من اليد، فتكون المسامحة في لفظ اليد عند وجود القرينة، لا ان القطع استعمل في مفهوم الجرح؛ فيكون المراد في المثال من اليد بعضها، كما تقول: تناولت بيدي وفى الحقيقة إنما تناولت ببعضها.

واما من ناحية «اليد»، فان الظاهر ان اللفظ لو خلى ونفسه يستفاد منه إرادة تمام العضو المخصوص، ولكنه غير مراد يقينا في الآية، فيتردد بين المراتب العديدة مـن الاصابع إلى المرفق، لأنه بعد فرض عدم إرادة تمام العضو لم تكن ظاهرة في واحدة من هذه المراتب؛ فتكون الآية مجملة في نـفسها مـن هـذه النـاحية، وان كـانت مـبينة بالاحاديث عن آل البيت عليهم السلام الكاشفة عن إرادة القطع من اصول الاصابع.

ومنها، قوله صلى الله عليه وآله: «لا صلاة الا بفاتحة الكـتاب» وامـثاله مـن المـركبات التي تشتمل على كلمة «لا» التي لنفي الجنس نحو: «لا صلاة الا بطهور»، و«لا بـيع الا في ملك»، و«لا صلاة لمن جاره المسجد الا في المسجد»، و«لا غيبة لفاسق»، و«لاجماعة في نافلة» ونحو ذلك.

فان النفي في مثل هذه المركبات موجه ظاهراً لنفس الماهية والحقيقة وقالوا: ان إرادة

١- المائدة /٣٨.

نفي الماهية متعذر فيها، فلابدّ أن يقدر ـ بطريق المجاز ـ وصف للماهية هو المنفي حقيقة، نحو: الصحة، والكمال، والفضيلة، والفائدة، ونحو ذلك. ولما كان المجاز مردداً بين عدة معان كان الكلام مجملاً، ولا قرينة في نفس اللفظ تعين واحداً منها، فان نفي الصحة ليس باولى من نفي الكمال أو الفضيلة، ولا نفي الكمال باولى من نفي الفائدة ... وهكذا.

واجاب بعضهم: بأن هذا إنما يتم إذا كانت ألفاظ العبادات والمعاملات موضوعة للأعم فلايمكن فيها نفي الحقيقة. واما إذا قلنا بالوضع للصحيح فلايتعذر نفي الحقيقة، بل هو المتعين على الأكثر، فلا إجمال. واما في غير الألفاظ الشرعية، مثل قولهم «لاعلم الا بعمل» فمع عدم القرينة يكون اللفظ مجملاً اذ يتعذر نفي الحقيقة.

أقول: والصحيح في توجيه البحث ان يقال: ان «لا» في هذه المركبات لنفي الجنس، فهي تحتاج إلى اسم وخبر على حسب ما تقتضيه القواعد النحوية. ولكن الخبر محذوف حتى في مثل «لا غيبة لفاسق» فان «لفاسق» ظرف مستقر متعلق بالخبر المحذوف. وهذا الخبر المحذوف لابدّ له من قرينة، سواء كان كلمة موجود أو صحيح أو مفيد أو كامل أو نافع أو نحوها. وليس هو مجازاً في واحد من هذه الامور التي يصح تقديرها.

والقصد انه سواء كان المراد نفي الحقيقة أو نفي الصحة ونحوها فإنه لابدّ من تقدير خبر محذوف بقرينة. وإنما يكون مجملاً إذا تجرد عن القرنية. ولكن الظاهر ان القرينة حاصلة على الأكثر وهي القرينة العامة في مثله، فان الظاهر من نفي الجنس ان المحذوف فيه هو لفظ موجود وما بمعناه من نحو لفظ ثابت ومتحقق.

فإذا تعذر تقدير هذا اللفظ العام، لأيّ سبب كان، فان هناك قرينة موجودة غالباً وهي مناسبة الحكم والموضوع، فانها تقتضي غالبا تقدير لفظ خاص مناسب مثل «لا علم الا بعمل»، فان المفهوم منه انه لا علم نافع. والمفهوم من نحو «لا غيبة لفاسق» لاغيبة محرمة. والمفهوم من نحو «لا رضاع بعد فِطام» لا رضاع سائغ. ومن نحو «لاجماعة في نافلة» لا جماعة مشروعة. ومن نحو «لا اقرار لمن اقرّ بنفسه على الزنا» لا اقرار نافذ أو معتبر. ومن نحو «لا صلاة الا بطهور» بناءً على الوضع للأعم لاصلاة صحيحة. ومن نحو «لا صلاة لحاقن» لا صلاة كاملة بناءً على قيام الدليل ان

الحاقن لاتفسد صلاته ... وهكذا.

وهذه القرينة، وهي قرينة مناسبة الحكم للموضوع، لاتقع تحت ضابطة معينة، ولكنها موجودة على الأكثر، ويحتاج ادراكها إلى ذوق سليم.

❐ تنبيه وتحقيق

ليس من البعيد ان يقال: إنّ المحذوف في جميع مواقع «لا» التي هي لنفي الجنس هو كلمة موجود أو ما هو بمعناها، غاية الأمر انه في بعض الموارد تقوم القرينة على عدم إرادة نفي الوجود والتحقق حقيقة، فلابدّ حينئذٍ من حملها على نفي التحقق ادعاءً وتنزيلاً بأن ننزل الموجود منزلة المعدوم باعتبار عدم حصول الاثر المرغوب فيه أو المتوقع منه؛ يعني يدعى ان الموجود الخارجي ليس من أفراد الجنس الذي تعلق به النفي تنزيلاً، وذلك لعدم حصول الاثر المطلوب منه، فمثل «لا علم الا بعمل» معناه ان العلم بلا عمل كلا علم اذ لم تحصل الفائدة المترقبة منه، ومثل «لا اقرار لمن اقرّ بنفسه على الزنا» معناه ان اقراره كلا اقرار باعتبار عدم نفوذه عليه، ومثل «لا سهو لمن كثر عليه السهو» معناه ان سهوه كلا سهو باعتبار عدم ترتب آثار السهو عليه من سجود أو صلاة أو بطلان الصلاة.

هذا إذا كان النفي من جهة تكوين الشيء، واما إذا كان النفي راجعاً إلى عالم التشريع، فان كان النفي متعلقا بالفعل دل نفيه على عدم ثبوت حكمه في الشريعة، مثل «لا رهبانية في الاسلام» فان معنى عدم ثبوتها عدم تشريع الرهبانية وانه غير مرخص بها، ومثل «لا غيبة لفاسق» فان معنى عدم ثبوتها عدم حرمة غيبة الفاسق وكذلك نحو: ولا غش في الاسلام ولا عمل في الصلاة، ولا رَفَث ولا فسوق ولا جدال في الحج، ولا جماعة في نافلة، فان كل ذلك معناه عدم مشروعية هذه الأفعال.

وان كان النفي متعلقاً بعنوان يصح انطباقه على الحكم، فيدل النفي على عدم تشريع حكم ينطبق عليه هذا العنوان، كما في قوله ﷺ: «لا حرج في الدين» و«لاضرر ولا ضرار في الاسلام».

وعلى كل حال، فان مثل هذه الجمل والمركبات ليست مجملة في حد أنفسها، وقد

يتفق لها أن تكون مجملة إذا جردت عن القرينة التي تعين انها لنفي تحقق الماهية حقيقة أو لنفيها ادعاءً وتنزيلاً.

ومنها، مثل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَت عَلَيكُم أُمَّهاتُكُم﴾[١] وقوله تعالى: ﴿أُحِلَّت لَكُم بَهيمَةُ الأنعامِ﴾[٢] مما اسند الحكم فيه كالتحريم والتحليل إلى العين. فقد قال بعضهم باجمالها، نظراً إلى ان اسناد التحريم والتحليل لايصح الا إلى الأفعال الاختيارية، اما الأعيان فلا معنى لتعلق الحكم بها، بل يستحيل. ولذا تسمى الأعيان موضوعات للأحكام كما ان الأفعال تسمى متعلقات. وعليه فلابدّ أن يقدر في مثل هذه المركبات فعل تصح اضافته إلى العين المذكورة في الجملة، ويصح أن يكون متعلقا للحكم: ففي مثل الآية الاولى يقدر كلمة «نكاح» مثلا، وفي الثانية «اكل»، وفي مثل ﴿وَأنعامٌ حُرِّمَت ظُهُورُها﴾[٣] يقدرركوبها، وفي مثل «النفس التي حرم الله» يقدر قتلها...وهكذا.

ولكن التركيب في نفسه ليس فيه قرينة على تعيين نوع المحذوف، فيكون في حد نفسه مجملاً، فلايدرى فيه هل ان المقدر كل فعل تصح اضافته إلى العين المذكورة في الجملة ويصح تعلق الحكم به، أو ان المقدر فعل مخصوص، كما قدرناه في الامثلة المتقدمة؟

والصحيح في هذا الباب ان يقال: ان نفس التركيب مع قطع النظر عن ملاحظة الموضوع والحكم، وعن أية قرينة خارجية، هو في نفسه يقتضي الإجمال لولا ان الإطلاق يقتضي تقدير كل فعل صالح للتقدير، الا إذا قامت قرينة خاصة على تعيين نوع الفعل المقدر. وغالباً لايخلو مثل هذا التركيب من وجود القرينة الخاصة، ولو قرينة مناسبة الحكم والموضوع. ويشهد لذلك انا لانتردد في تقدير الفعل المخصوص في الامثلة المذكورة في صدر البحث ومثيلاتها، وما ذلك الا لما قلناه من وجود القرينة الخاصة ولو مناسبة الحكم والموضوع. ويشبه أن يكون هذا الباب نظير باب «لا» المحذوف خبرها. الهمنا الله تعالى الصواب، ودفع عنا الشبهات، وهدانا الصراط المستقيم.

١- النساء /٢٣. ٢- المائدة /١.

٣- الأنعام /١٣٨.

المقصد الثاني

الملازمات العقلية



بسم الله الرحمن الرحيم

❑ تمهيد

من الأدلة على الحكم الشرعي عند الاصوليين الإمامية: «العقل»، إذيذكرون ان الأدلة على الأحكام الشرعية الفرعية أربعة: الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

وسيأتي في «مباحث الحجة» وجه حجية العقل. أما هنا فانما يبحث عن تشخيص صغريات ما يحكم به العقل المفروض انه حجة، أي يبحث هنا عن مصاديق أحكام العقل الذي هو دليل على الحكم الشرعي. وهـذا نـظير البـحث في المـقصد الأول «مباحث الألفاظ» عن مصاديق أصالة الظهور التي هي حجة، وحجيتها إنما يبحث عنها في مباحث الحجة.

وتوضيح ذلك: ان هنا مسألتين:

١ـانه إذا حكم العقل على شيء انه حسن شرعاً أو يلزم فعله شرعاً، أو يحكم على شيء انه قبيح شرعاً أو يلزم تركه شرعاً، بأي طريق من الطرق التي سيأتي بيانها، هل يثبت بهذا الحكم العقلي حكم الشرع؟ أي انه من حكم العقل هذا هل يستكشف منه ان الشارع واقعاً قد حكم بذلك؟

ومرجع ذلك إلى ان حكم العقل هذا هل هو حجة أو لا؟ وهذا البحث ـكما قلنا ـإنما يذكر في مباحث الحجة، وليس هنا موقعه. وسيأتي بيان إمكان حصول القطع بالحكم الشرعي من غير الكتاب والسنة، وإذا حصل كيف يكون حجة.

٢ـانه هل للعقل ان يدرك بطريق من الطرق ان هذا الشيء مثلاً حسن شرعاً أو قبيح أو يلزم فعله أو تركه عند الشارع؟ يعني أن العقل بعد إدراكه لحسن الأفعال أو

لزومها، ولقبح الأشياء أو لزوم تركها في أنفسها بأي طريق من الطرق ... هل يدرك مع ذلك انها كذلك عند الشارع؟

وهذا المقصد الثاني الذي سميناه «بحث الملازمات العقلية» عقدناه لأجل بيان ذلك في مسائل على النحو الذي سيأتي إن شاء الله تعالى، ويكون فيه تشخيص صغريات حجية العقل المبحوث عنها في المقصد الثالث (مباحث الحجة).

ثم لابدّ ـ قبل تشخيص هذه الصغريات في مسائل ـ من ذكر أمرين يتعلقان بالأحكام العقلية مقدمة للبحث نستعين بها على المقصود، وهما:

١ـ أقسام الدليل العقلي[1]

ان الدليل العقلي ـ أو فقل ما يحكم به العقل الذي يثبت به الحكم الشرعي ـ ينقسم إلى قسمين: ما يستقل به العقل وما لايستقل به. وبتعبير آخر *نقول*: إنّ الأحكام العقلية على قسمين: مستقلات وغير مستقلات.

وهذه التعبيرات كثيراً ما تجري على السنة الاصوليين ويقصدون بها المعنى الذي سنوضحه. وان كان قد يقولون: «ان هذا مما يستقل به العقل» ولايقصدون هذا المعنى، بل يقصدون به معنى آخر، وهو ما يحكم به العقل بالبداهة وان كان ليس من المستقلات العقلية بالمعنى الآتى. وعلى كل حال فان هذا التقسيم يحتاج إلى شيء من التوضيح *فنقول*: إنّ العلم بالحكم الشرعي كسائر العلوم لابدّ له من علة، لاستحالة وجود الممكن بلا علة. وعلة العلم التصديق لابدّ أن تكون من أحد أنواع الحجة الثلاثة: القياس أو الاستقراء أو التمثيل. وليس الاستقراء مما يثبت به الحكم الشرعي وهو واضح. والتمثيل ليس بحجة عندنا، لأنه هو القياس المصطلح عليه عند الاصوليين الذي هو ليس من مذهبنا.

١- قد يستشكل في اطلاق اسم الدليل على حكم العقل كما يطلق على الكتاب والسنة والاجماع. وسيأتي إن شاء الله تعالى في مباحث الحجة معنى الدليل والحجة باصطلاح الاصوليين وكيف يطلق باصطلاحهم على حكم العقل، أي القطع. (المؤلف)

فيتعين أن تكون العلة للعلم بالحكم الشرعي هي خصوص القياس باصطلاح المناطقة. وإذا كان كذلك فان كل قياس لابدّ أن يتألف من مقدمتين سواء كان استثنائيا أو اقترانياً. وهاتان المقدمتان قد تكونان معاً غير عقليتين فالدليل الذي يتألف منهما يسمى «دليلاً شرعياً»، في قبال «الدليل العقلي». ولا كلام لنا في هذا القسم هنا. وقد تكون كل منهما أو احداهما عقلية، أي مما يحكم العقل به من غير اعتماد على حكم شرعي، فان الدليل الذي يتألف منهما يسمى عقلياً وهو على قسمين:

١ـ أن تكون المقدمتان معاً عقليتين، كحكم العقل بحسن شيء أو قبحه ثم حكمه بانه كل ما حكم به العقل حكم به الشرع على طبقه. وهو القسم الأول من الدليل العقلي، وهو قسم المستقلات العقلية».

٢ـ أن تكون إحدى المقدمتين غير عقلية والاخرى عقلية، كحكم العقل بوجوب المقدمة عند وجوب ذيها، فهذه مقدمة عقلية صرفة وينضم إليها حكم الشرع بوجوب ذي المقدمة. وإنما يسمى الدليل الذي يتألف منها عقلياً فلأجل تغليب جانب المقدمة العقلية. وهذا هو القسم الثاني من الدليل العقلي، وهو قسم «غير المستقلات العقلية». وإنما سمي بذلك لأنه ـ من الواضح ـ ان العقل لم يستقل وحده في الوصول إلى النتيجة بل استعان بحكم الشرع في إحدى مقدمتي القياس.

٢ـ لماذا سميت هذه المباحث بالملازمات العقلية؟

المراد بالملازمة العقلية هنا، هو حكم العقل بالملازمة بين حكم الشرع وبين أمر آخر سواء كان حكماً عقلياً أو شرعياً أو غيرهما مثل الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري الذي يلزمه عقلاً سقوط الأمر الاختياري لو زال الاضطرار في الوقت أو خارجه على ما سيأتي ذلك في مبحث «الاجزاء».

وقد يخفى على الطالب لأول وهلة الوجه في تسمية مباحث الأحكام العقلية بالملازمات العقلية لاسيا فيا يتعلق بالمستقلات العقلية ولذلك وجب علينا ان نوضح ذلك فنقول:

١ـ أما في المستقلات العقلية، فيظهر بعد بيان المقدمتين اللتين يتألف منهما الدليل

العقلي. وهما ـ مثلاً ـ:

الاولى: «العدل يحسن فعله عقلاً». وهذه قضية عقلية صرفة هي صغرى القياس. وهي من المشهورات التي تطابقت عليها آراء العقلاء التي تسمى الآراء المحمودة. وهذه قضية تدخل في مباحث علم الكلام عادة، وإذا بحث عنها هنا فمن باب المقدمة للبحث عن الكبرى الآتية.

الثانية: «كل ما يحسن فعله عقلاً يحسن فعله شرعاً». وهذه قضية عقلية أيضاً يستدل عليها بما سيأتي في محله، وهي كبرى للقياس، ومضمونها الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. وهذه الملازمة مأخوذة من دليل عقلي فهي ملازمة عقلية، وما يبحث عنه في علم الاصول فهو هذه الملازمة، ومن أجل هذه الملازمة تدخل المستقلات العقلية في الملازمات العقلية.

ولاينبغي ان يتوهم الطالب ان هذه الكبرى معناها حجية العقل، بل نتيجة هاتين المقدمتين هكذا «العدل يحسن فعله شرعاً» وهذا الاستنتاج بدليل عقلي. وقد ينكر المنكر انه يلزم شرعاً ترتيب الاثر على هذا الاستنتاج والاستكشاف، وسنذكر إن شاء الله تعالى في حينه الوجه في هذا الإنكار الذي مرجعه إلى إنكار حجية العقل.

والحاصل نحن نبحث في المستقلات العقلية عن مسألتين: احداهما، الصغرى وهي بيان المدرَكات العقلية في الأفعال الاختيارية انه أيها ينبغي فعله وأيها لاينبغي فعله. ،ثانيهما، الكبرى وهي بيان ان ما يدركه العقل هل لابدّ أن يدركه الشرع، أي يحكم على طبق ما يحكم به العقل. وهذه هي المسألة الاصولية التي هي من الملازمات العقلية. ومن هاتين المسالتين نهيّء موضوع مبحث حجية العقل.

٢ـ وأما في «غير المستقلات العقلية» فايضا يظهر الحال فيها بعد بيان المقدمتين اللتين يتألف منهما الدليل العقلي وهما ـ مثلاً ـ:

الاولى: «هذا الفعل واجب» أو «هذا المأتى به، مأمور به في حال الاضطرار». فمثل هذه القضايا تثبت في علم الفقه فهي شرعية.

الثانية: «كل فعل واجب شرعاً يلزمه عقلاً وجوب مقدمته شرعاً» أو «يلزمه

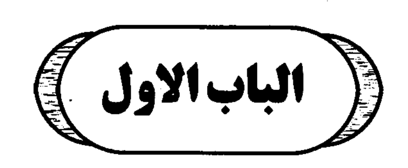
عقلاً حرمة ضده شرعاً» أو «كل مأتي به وهو مأمور به حال الاضطرار يلزمه عقلاً الاجزاء عن المأمور به حال الاختيار» ... وهكذا. فان أمثال هذه القضايا أحكام عقلية مضمونها الملازمة العقلية بين ما يثبت شرعاً في القضية الاولى وبين حكم شرعي آخر. وهذه الأحكام العقلية هي التي يبحث عنها في علم الاصول. ومن أجل هذا تدخل في باب الملازمات العقلية.

○ الخلاصة

ومن جميع ما ذكرنا يتضح ان المبحوث عنه في الملازمات العقلية هو إثبات الكبريات العقلية التي تقع في طريق إثبات الحكم الشرعي، سواء كانت الصغرى عقلية كما في المستقلات العقلية، أو شرعية كما في غير المستقلات العقلية.

أما الصغرى، فدائماً يبحث عنها في علم آخر غير علم الاصول، كما ان الكبرى يبحث عنها في علم الاصول، وهي عبارة عن ملازمة حكم الشرع لشيء آخر بالملازمة العقلية، سواء كان ذلك الشيء الآخر حكماً شرعياً أم حكماً عقلياً أم غيرهما. والنتيجة من الصغرى والكبرى هاتين تقع صغرى لقياس آخر كبراه حجية العقل، ويبحث عن هذه الكبرى في مباحث الحجة.

وعلى هذا فينحصر بحثنا هنا في بابين: باب المستقلات العقلية، وباب غير المستقلات العقلية، فنقول:



الباب الاول

المستَقلات العقليّة

☐ تمهيد

الظاهر انحصار المستقلات العقلية التي يستكشف منها الحكم الشرعي في مسألة واحدة، وهي مسألة التحسين والتقبيح العقليين. وعليه يجب علينا ان نبحث عن هذه المسألة من جميع أطرافها بالتفصيل لاسيا انه لم يبحث عنها في كتب الاصول الدارجة، *فنقول*: وقع البحث هنا في أربعة امور متلاحقة:

١ـانه هل تثبت للأفعال مع قطع النظر عن حكم الشارع وتعلق خطابه بها أحكام عقلية من حسن وقبح؟ أو *إن شئت فقل*: هل للافعال حسن وقبح بحسب ذواتها ولها قيم ذاتية في نظر العقل قبل فرض حكم الشارع عليها، أو ليس لها ذلك، وإنما الحَسَن ما حَسَّنه الشارع والقبيح ما قبَّحه، والفعل مطلقاً في حد نفسه من دون حكم الشارع ليس حسناً ولا قبيحاً؟

وهذا هو الخلاف الأصيل بين الأشاعرة والعدلية، وهو مسألة التحسين والتقبيح العقليين المعروفة في علم الكلام، وعليها تترتب مسألة الاعتقاد بعدالة الله وغيرها. وإنما سميت «العدلية» عدلية لقولهم بانه تعالى عادل، بناءً على مذهبهم في ثبوت الحسن والقبح العقليين. ونحن نبحث عن هذه المسألة هنا باعتبارها من المباديء لمسألتنا الاصولية كما اشرنا إلى ذلك فيما سبق.

٢ـإنّه بعد فرض القول بأن للأفعال في حد أنفسها حسناً وقبحاً، هل يتمكن العقل من إدراك وجوه الحسن والقبح مستقلاً عن تعليم الشارع وبيانه أو لا؟ وعلى تقدير

تمكّنه، هل للمكلف ان يأخذ به بدون بيان الشارع و تعليمه أو ليس له ذلك اما مطلقاً أو في بعض الموارد؟

وهذه المسألة هي إحدى نقط الخلاف المعروفة بين الاصوليين وجماعة من الأخباريين، وفيها تفصيل من بعضهم على ما يأتي. وهي أيضاً ليست من مباحث علم الاصول، ولكنها من المباديء لمسألتنا الاصولية الآتية لأنه بدون القول بأن العقل يدرك وجوه الحسن والقبح لاتتحقق عندنا صغرى القياس التي تكلمنا عنها سابقاً.

ولاينبغي أن يخفى عليكم انّ تحرير هذه المسألة سببه المغالطة التي وقعت لبعضهم، والا فبعد تحرير المسألة الاولى على وجهها الصحيح كما سيأتي لايبقى مجال لهذا النزاع. فانتظر توضيح ذلك في محله القريب.

٣ـ انه بعد فرض ان للافعال حسناً وقبحاً وان العقل يدرك الحسن والقبح، يصح ان ننتقل إلى التساؤل: عما إذا كان العقل يحكم أيضاً بالملازمة بين حكمه وحكم الشرع، بمعنى ان العقل إذا حكم بحسن شيء أو قبحه هل يلزم عنده عقلاً ان يحكم الشارع على طبق حكمه؟

وهذه هي المسألة الاصولية المعبر عنها بمسألة الملازمة التي وقع فيها النزاع فانكر الملازمة جملة من الأخباريين وبعض الاصوليين كصاحب الفصول.

٤ـ انه بعد ثبوت الملازمة وحصول القطع بأن الشارع لابدّ أن يحكم على طبق ما حكم به العقل فهل هذا القطع حجة شرعاً؟ ومرجع هذا النزاع ثلاث نواحٍ:

الاولى: في إمكان ان ينفي الشارع حجية هذا القطع وينهي عن الأخذ به.

الثانية: بعد فرض إمكان نفي الشارع حجية القطع هل نهى عن الأخذ بحكم العقل وان استلزم القطع، كقول الإمام عليه السلام: «ان دين الله لايصاب بالعقول» على تقدير تفسيره بذلك؟ والنزاع في هاتين الناحيتين وقع مع الأخباريين جلّهم أو كلّهم.

الثالثة: بعد فرض عدم إمكان نفي الشارع حجية القطع هل معنى حكم الشارع على طبق حكم العقل هو أمره ونهيه، أو ان حكمه إدراكه وعلمه بأن هذا الفعل ينبغي فعله أو تركه، وهو شيء آخر غير أمره ونهيه فاثبات أمره ونهيه يحتاج إلى دليل آخر

ولايكفي القطع بأن الشارع حكم بما حكم به العقل؟

وعلى كل حال، فانّ الكلام في هذه النواحى سيأتي في مباحث الحجة (المقصد الثالث) وهو النزاع في حجية العقل. وعليه فنحن نتعرض هنا للمباحث الثلاثة الاولى، ونترك المبحث الرابع بنواحيه إلى المقصد الثالث:

المبحث الأول ـ التحسين والتقبيح العقليان

إختلف الناس في حسن الأفعال وقبحها هل انهما عقليان أو شرعيان، بمعنى ان الحاكم بهما العقل أو الشرع؟

فقالت الأشاعرة: لا حكم للعقل في حسن الأفعال وقبحها، وليس الحسن والقبح عائداً إلى أمر حقيقي حاصل فعلاً قبل ورود بيان الشارع، بل انّ ما حسَّنه الشارع فهو حَسَن وما قَبَّحه الشارع فهو قبيح. فلو عكس الشارع القضية فحَسَّن ما قَبَّحه وقَبَّح ما حَسَّنه لم يكن ممتنعاً وانقلب الأمر فصار القبيح حسناً والحسن قبيحاً، ومثلوا لذلك بالنسخ من الحرمة إلى الوجوب ومن الوجوب إلى الحرمة[١].

وقالت العدلية: ان للافعال قِيَماً ذاتية عند العقل مع قع النظر عن حكم الشارع، فمنها ما هو حَسَن في نفسه، ومنها ما هو قبيح في نفسه، ومنها ما ليس له هذان الوصفان. والشارع لايأمر الا بما هو حسن ولاينهي الا عما هو قبيح، فالصدق في نفسه حسن ولحسنه أمر الله تعالى به، لا أنه أمر الله تعالى به فصار حسناً، والكذب في نفسه قبيح ولذلك نهى الله تعالى عنه، لا أنه نهى عنه فصار قبيحاً.

هذه خلاصة الرأيين. وأعتقد عدم اتضاح رأي الطرفين بهذا البيان، ولاتزال نقط غامضة في البحث إذا لم نبينها بوضوح لانستطيع ان نحكم لأحد الطرفين. وهو أمر ضروري مقدمة للمسألة الاصولية، ولتوقف وجوب المعرفة عليه. فلابدّ من بسط البحث باوسع مما أخذنا على أنفسنا من الاختصار في هذا الكتاب، لأهمية هذا الموضوع من جهة، ولعدم اعطائه حقه من التنقيح في أكثر الكتب الكلامية

١ـ هذا التصوير لمذهب الأشاعرة منقول عن شرح القوشجى للتجريد، ص ٤٤٠، الطبعة الحجرية.

والاصولية من جهة اخرى. واكلفكم قبل الدخول في هذا البحث بالرجوع إلى ما حررته في الجزء الثالث من المنطق عن القضايا المشهورات[1]، لتستعينوا به على ما هنا. والآن أعقد البحث هنا في امور:

١ـ معنى الحسن والقبح وتصوير النزاع فيهما

ان الحسن والقبح لايستعملان بمعنى واحد، بل لها ثلاثة معانٍ، فايّ هذه المعاني هو موضوع النزاع؟ *فنقول:*

أولاً: قد يطلق الحسن والقبح ويراد بهما الكمال والنقص. ويقعان وصفا بهذا المعنى للافعال الاختيارية ولمتعلقات الأفعال، فيقال مثلاً: العلم حسن، والتعلم حسن، وبضد ذلك يقال: الجهل قبيح وإهمال التعليم قبيح. ويراد بذلك ان العلم والتعلم كمال للنفس وتطور في وجودها، وان الجهل وإهمال التعلم نقصان فيها وتأخر في وجودها.

وكثير من الأخلاق الإنسانية حسنها وقبحها باعتبار هذا المعنى، فالشجاعة والكرم والحلم والعدالة والانصاف ونحو ذلك إنما حسنها باعتبار انها كمال للنفس وقوة في وجودها. وكذلك اضدادها قبيحة لأنها نقصان في وجود النفس وقوتها. و لاينافي ذلك انه يقال للاولى حسنة وللثانية قبيحة باعتبار معنى آخر من المعنيين الآيتين.

وليس للأشاعرة ظاهراً نزاع في الحسن والقبح بهذا المعنى، بل جملة منهم يعترفون بانهما عقليان، لأن هذه من قضايا اليقينيات التي وراءها واقع خارجي تطابقه، على ما سيأتي.

ثانياً: انهما قد يطلقان ويراد بهما الملائمة للنفس والمنافرة لها، ويقعان وصفا بهذا المعنى أيضاً للافعال ومتعلقاتها من أعيان وغيرها. فيقال في المتعلقات: هذا المنظر حسن جميل؛ هذا الصوت حسن مطرب؛ هذا المذوق حلو حسن ... وهكذا.

ويقال في الأفعال: نوم القيلولة حسن؛ الأكل عند الجوع حسن؛ والشرب بعد العطش حسن... وهكذا.

١ـ المنطق، الجزء الثالث ص ٢٩١ ـ ٢٩٧.

وكل هذه الأحكام لأن النفس تلتذ بهذه الأشياء وتتذوقها لملائمتها لها. وبضد ذلك يقال في المتعلقات والأفعال: هذا المنظر قبيح؛ ولولة النائحة قبيحة؛ النوم على الشبع قبيح ... وهكذا. وكل ذلك لأن النفس تتألم أو تشمئز من ذلك.

فيرجع معنى الحسن والقبح ـ في الحقيقة ـ إلى معنى اللذة والألم، أو فقل إلى معنى الملائمة للنفس وعدمها، ما شئت فعبّر فان المقصود واحد.

ثم ان هذا المعنى من الحسن والقبح يتسع إلى أكثر من ذلك، فان الشيء قد لايكون في نفسه ما يوجب لذة أو الما، ولكنه بالنظر إلى ما يعقبه من أثر تلتذ به النفس أو تتألم منه يسمى أيضاً حسناً أو قبيحاً، بل قد يكون الشيء في نفسه قبيحاً تشمئز منه النفس كشرب الدواء المر ولكنه باعتبار ما يعقبه من الصحة والراحة التي هي أعظم بنظر العقل من ذلك الألم الوقتي يدخل فيما يستحسن. كما قد يكون الشيء بعكس ذلك حسناً تلتذ به النفس كالأكل اللذيذ المضر بالصحة، ولكن باعتبار ما يعقبه من مرض أعظم من اللذة الوقتية يدخل فيما يستقبح.

والانسان بتجاربه الطويلة وبقوة تمييزه العقلي يستطيع ان يصنف الأشياء والأفعال إلى ثلاثة أصناف: ما يستحسن، وما يستقبح، وما ليس له هاتان المزيّتان. ويعتبر هذا التقسيم بحسب ما له من الملائمة والمنافرة ولو بالنظر إلى الغاية القريبة أو البعيدة التي هي قد تسمو عند العقل على ما له من لذة وقتية أو الم وقتي، كمن يتحمل المشاق الكثيرة ويقاسي الحِرْمان في سبيل طلب العلم أو الجاه أو الصحة أو المال، وكمن يستنكر بعض اللذات الجسدية استكراها لشؤم عواقبها.

وكل ذلك يدخل في الحسن والقبح بمعنى الملائم وغير الملائم، قال القوشجي في شرحه للتجريد عن هذا المعنى: «وقد يعبر عنهما ـ أي الحسن والقبح ـ بالمصلحة والمفسدة فيقال: الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة. وما خلا منهما لايكون شيئاً منهما»[1].

١- شرح القوشجي للتجريد، ص٤٤١، الطبعة الحجرية.

وهذا راجع إلى ما ذكرناه، وليس المقصود ان للحسن والقبح معنى آخر بمعنى ما له المصلحة أو المفسدة غير معنى الملائمة والمنافرة، فان استحسان المصلحة إنما يكون للملائمة واستقباح المفسدة للمنافرة.

وهذا المعنى من الحسن والقبح أيضاً ليس للاشاعرة فيه نزاع، بل هما عندهم بهذا المعنى عقليان، أي مما قد يدركه العقل من غير توقف على حكم الشرع. ومن توهم ان النزاع بين القوم في هذا المعنى فقد ارتكب شططاً ولم يفهم كلامهم.

ثالثاً: انهما يطلقان ويراد بهما المدح والذم، ويقعان وصفا بهذا المعنى للافعال الاختيارية فقط. ومعنى ذلك: ان الحسن ما استحق فاعله عليه المدح والثواب عند العقلاء كافة، والقبيح ما استحق عليه فاعله الذم والعقاب عندهم كافة.

وبعبارة اخرى ان الحسن ما ينبغي فعله عند العقلاء، أي ان العقل عند الكل يدرك انه ينبغي فعله، والقبيح ما ينبغي تركه عندهم، أي ان العقل عند الكل يدرك انه لاينبغي فعله أو ينبغي تركه.

وهذا الإدراك للعقل هو معنى حكمه بالحسن والقبح، وسيأتي توضيح هذه النقطة، فانها مهمة جداً في الباب.

وهذا المعنى الثالث هو موضوع النزاع، فالأشاعرة أنكروا أن يكون للعقل إدراك وذلك من دون الشرع، وخالفتهم العدلية فاعطوا للعقل هذا *الحق* من الإدراك.

تنبيه: ومما يجب ان يعلم هنا ان الفعل الواحد قد يكون حَسَنا أو قبيحاً بجميع المعاني الثلاثة، كالتعلم والحلم والإحسان، فانها كمال للنفس، وملائمة لها باعتبار ما لها من نفع ومصلحة، ومما ينبغي ان يفعلها الانسان عند العقلاء.

وقد يكون الفعل حسناً باحد المعاني، قبيحاً أو ليس بحسن بالمعنى الآخر كالغناء ـ مثلاً ـ فانه حسن بمعنى الملائمة للنفس ولذا يقولون عنه انه غذاء للروح[1]، وليس

١- كَاَنَّ هذا التعبير يريد ان يحاول قائلوه به دعوى ان الغناء كمال للنفس في سماعه وهو مغالطة وايهام منهم.

حسناً بالمعنى الأول أو الثالث فانه لايدخل عند العقلاء بما هم عقلاء فيما ينبغي ان يفعل وليس كمالا للنفس وان كان هو كمالا للصوت بما هو صوت فيدخل في المعنى الأول للحسن من هذه الجهة، ومثله التدخين أو ما تعتاده النفس من المسكرات والمخدرات فان هذه حسنة بمعنى الملائمة فقط، وليس كمالا للنفس ولا مما ينبغي فعلها عند العقلاء بما هم عقلاء.

❑ ٢ـ واقعية الحسن والقبح في معانيه ورأي الأشاعرة

ان الحسن بالمعنى الأول أي الكمال وكذا مقابله أي القبح، أمر واقعي خارجي لايختلف باختلاف الأنظار والاذواق، ولايتوقف على وجود من يدركه ويعقله. بخلاف الحسن بالمعنيين الاخيرين. وهذا ما يحتاج إلى التوضيح والتفصيل، *فنقول:*

١ـ أما الحسن بمعنى الملائمة، وكذا ما يقابله، فليس له في نفسه بإزاء في الخارج يحاذيه ويحكى عنه، وان كان منشأه قد يكون أمراً خارجياً، كاللون والرائحة والطعم وتناسق الاجزاء ونحو ذلك.

بل حسن الشيء يتوقف على وجود الذوق العام أو الخاص، فان الانسان هو الذي يتذوق المنظور أو المسموع أو المذوق بسبب ما عنده من ذوق يجعل هذا الشيء ملائما لنفسه، فيكون حسناً عنده أو غير ملائم فيكون قبيحاً عنده. فإذا إختلفت الاذواق في الشيء كان حسناً عند قوم قبيحاً عند آخرين. وإذا اتفقوا في ذوق عام كان ذلك الشيء حسناً عندهم جميعاً، أو قبيحاً كذلك.

والحاصل: ان الحسن بمعنى الملائم ليس صفة واقعية للاشياء كالكمال، وليس واقعية هذه الصفة الا إدراك الانسان وذوقه فلو لم يوجد انسان يتذوق ولا من يشبهه في ذوقه لم تكن للأشياء في حد أنفسها حسن بمعنى الملائمة.

وهذا مثل ما يعتقده الرأي الحديث في الألوان، إذ يقال انها لا واقع لها بل هي تحصل من انعكاسات أطياف الضوء على الأجسام، ففي الظلام حيث لا ضوء ليست هناك الوان موجودة بالفعل، بل الموجود حقيقة اجسام فيها صفات حقيقية هي منشأ لانعكاس الأطياف عند وقوع الضوء عليها، وليس كل واحد من الألوان الا طيفاً أو

أطيافاً فاكثر تركبت.

وهكذا نقول في حسن الأشياء وجمالها بمعنى الملائمة، والشيء الواقعي فيها ما هو منشأ الملائمة في الأشياء كالطعم والرائحة ونحوهما، الذي هو كالصفة في الجسم إذ تكون منشأ لانعكاس أطياف الضوء.

كما ان نفس اللذة والألم أيضاً أمران واقعيان ولكن ليسا هما الحسن والقبح اللذان ليساهما من صفات الأشياء، واللذة والألم من صفات النفس المدركة للحسن والقبح.

٢ـ وأما الحسن بمعنى ما ينبغي ان يفعل عند العقل، فكذلك ليس له واقعية الا إدراك العقلاء، أو فقل تطابق آراء العقلاء. والكلام فيه كالكلام في الحسن بمعنى الملائمة. وسيأتي تفصيل معنى تطابق العقلاء على المدح والذم أو إدراك العقل للحسن والقبح.

وعلى هذا، فان كان غرض الأشاعرة من إنكار الحسن والقبح إنكار واقعيتهما بهذا المعنى من الواقعية فهو صحيح، ولكن هذا بعيد من أقوالهم لأنه لما كانوا يقولون بحسن الأفعال وقبحها بعد حكم الشارع فانه يعلم منه انه ليس غرضهم ذلك لأن حكم الشارع لايجعل لهما واقعية وخارجية. كيف وقد رتبوا على ذلك بأن وجوب المعرفة والطاعة ليس بعقلي بل شرعي. وان كان غرضهم إنكار إدراك العقل، كما هو الظاهر من أقوالهم، فسيأتي تحقيق الحق فيه وانهم ليسوا على صواب في ذلك.

❑ ٣ـ العقل العملي والنظري

ان المراد من العقل ـ إذ يقولون ان العقل يحكم بحسن الشيء أو قبحه بالمعنى الثالث من الحسن والقبح ـ هو «العقل العملي» في مقابل «العقل النظري».

وليس الاختلاف بين العقلين الا بالاختلاف بين المدركات، فان كان المدرك ـ بالفتح ـ مما ينبغي ان يفعل أو لايفعل مثل حسن العدل وقبح الظلم، فيسمى إدراكه «عقلاً عملياً» وان كان المدرك مما ينبغي ان يعلم مثل قولهم: «الكل أعظم من الجزء» الذي لا علاقة له بالعمل، فيسمى إدراكه «عقلاً نظرياً».

ومعنى حكم العقل ـ على هذا ـ ليس الا إدراك ان الشيء مما ينبغي ان يفعل أو يترك. وليس للعقل انشاء بعث وزجر ولا أمر ونهي الا بمعنى ان هذا الإدراك يدعو

العقل إلى العمل، أي يكون سبباً لحدوث الإرادة في نفسه للعمل وفعل ما ينبغي.

إذن، المراد من الأحكام العقلية هي مدركات العقل العملي وآراؤه. ومن هنا تعرف ان المراد من العقل المدرك للحسن والقبح بالمعنى الأول، هو العقل النظرى، لأن الكمال والنقص مما ينبغي ان يعلم، لا مما ينبغي ان يعمل. نعم إذا ادرك العقل كمال الفعل أو نقصه، فانه يدرك معه انه ينبغي فعله أو تركه فيستعين العقل العملي بالعقل النظرى. أو فقل يحصل العقل العملي فعلاً بعد حصول العقل النظرى.

وكذا المراد من العقل المدرك للحسن والقبح بالمعنى الثاني هو العقل النظرى، لأن الملائمة وعدمها أو المصلحة والمفسدة مما ينبغي ان يعلم، ويستتبع ذلك إدراك انه ينبغي الفعل أو الترك على طبق ما علم.

ومن العجيب ما جاء في «جامع السعادات» إذ يقول رداً على الشيخ الرئيس خِرّيت هذه الصناعة: «ان مطلق الإدراك والإرشاد إنما هو من العقل النظرى، فهو بمنزلة المشير الناصح، والعقل العملي بمنزلة المُنَفّذ المجرى لاشاراته»[1].

وهذا منه خروج عن الاصطلاح. وما ندرى ما يقصد من العقل العملي إذا كان الإرشاد والنصح للعقل النظرى؟ وليس هناك عقلان في الحقيقة كما قدمنا، بل هو عقل واحد، ولكن الاختلاف في مدركاته ومتعلقاته، وللتمييز بين الموارد يسمى تارةً عملياً واخرى نظرياً؛ وكأنه يريد من العقل العملي نفس التصميم والإرادة للعمل وتسمية الإرادة عقلاً وضع جديد في اللغة.

□ ٤ـ اسباب حكم العقل العملي بالحسن والقبح

ان الانسان إذ يدرك ان الشي ينبغي فعله فيمدح فاعله، أو لاينبغي فعله فيذم فاعله، لايحصل له هذا الإدراك جزافاً واعتباطاً، وهذا شأن كل ممكن حادث بل لابدّ له من سبب. وسببه بالاستقراء أحد امور خمسة نذكرها هنا لنذكر ما يدخل منها في محل النزاع في مسألة التحسين والتقبيح العقليين، فنقول:

١- جامع السعادات، ٥٧/١ المطبوع بالنجف سنة ١٣٦٨ هـ.ق.

الأول: ان يدرك ان هذا الشى كمال للنفس أو نقص لها، فان إدراك العقل لكماله أو نقصه يدفعه للحكم بحسن فعله أو قبح كما تقدم قريباً[١]، تحصيلاً لذلك الكمال أو دفعاً لذلك النقص.

الثاني: ان يدرك ملائمة الشيء للنفس أو عدمها اما بنفسه أو لما فيه من نفع عام أو خاص، فيدرك حسن فعله أو قبحه تحصيلا للمصلحة أو دفعاً للمفسدة.

وكل من هذين الإدراكين ـ أعني إدراك الكمال أو النقص، وإدراك الملائمة أو عدمها ـ يكون على نحوين:

١ـ أن يكون الإدراك لواقعة جزئية خاصة، فيكون حكم الانسان بالحسن والقبح بدافع المصلحة الشخصية. وهذا الإدراك لايكون بقوة العقل، لأن العقل شأنه إدراك الامور الكلية لا الامور الجزئية، بل إنما يكون إدراك الامور الجزئية بقوة الحس أو الوهم أو الخيال، وان كان مثل هذا الإدراك قد يستتبع مدحاً أو ذما لفاعله ولكن هذا المدح أو الذم لاينبغي ان يسمى عقلياً بل قد يسمى ـ بالتعبير الحديث ـ «عاطفياً» لأن سببه تحكيم العاطفة الشخصية ولا بأس بهذا التعبير.

٢ـ أن يكون الإدراك لأمر كلي، فيحكم الانسان بحسن الفعل لكونه كمالا للنفس، كالعلم والشجاعة، أو لكونه فيه مصلحة نوعية كمصلحة العدل لحفظ النظام وبقاء النوع الانساني. فهذا الإدراك إنما يكون بقوة العقل بما هو عقل، فيستتبع مدحاً من جميع العقلاء.

وكذا في إدراك قبح الشيء باعتبار كونه نقصا للنفس كالجهل، أو لكونه فيه مفسدة نوعية كالظلم، فيدرك العقل بما هو عقل ذلك ويستتبع ذمّا من جميع العقلاء. فهذا المدح والذم إذا تطابقت عليه جميع آراء العقلاء باعتبار تلك المصلحة أو المفسدة النوعيتين، أو باعتبار ذلك الكمال أو النقص النوعيين ـ فانه يعتبر من الأحكام العقلية التي هي موضوع النزاع.

١- تقدم في ص ١٥٧.

وهو معنى الحسن والقبح العقليين الذي هو محل النفي والإثبات. وتسمى هذه الأحكام العقلية العامة «الآراء المحمودة» و«التأديبات الصلاحية». وهي من قسم القضايا المشهورات التي هي قسم برأسه في مقابل القضايا الضروريات. فهذه القضايا غير معدودة من قسم الضروريات، كما توهمه بعض الناس ومنهم الأشاعرة كما سيأتي في دليلهم. وقد أوضحت ذلك في الجزء الثالث من «المنطق» في مباديء القياسات، فراجع.

ومن هنا يتضح لكم جيدا ان العدلية ـ إذ يقولون بالحسن والقبح العقليين ـ يريدون ان الحسن والقبح من الآراء المحمودة والقضايا المشهورة المعدودة من التأديبات الصلاحية، وهي التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء.

والقضايا المشهورة ليس لها واقع وراء تطابق الآراء، أي ان واقعها ذلك. فمعنى حسن العدل أو العلم عندهم ان فاعله ممدوح لدى العقلاء ومعنى قبح الظلم والجهل ان فاعله مذموم لديهم[1].

ويكفينا شاهداً على ما نقول ـ من دخول أمثال هذه القضايا في المشهورات الصرفة التي لا واقع لها الا الشهرة وانها ليست من قسم الضروريات ـ ما قاله الشيخ الرئيس في منطق الاشارات: «ومنها الآراء المسماة بالمحمودة. وربما خصصناها باسم الشهرة إذ لا عمدة لها الا الشهرة، وهي آراء لو خلى الانسان وعقله المجرد ووهمه وحسه ولم يؤدب بقبول قضاياها والاعتراف بها ... لم يقض بها الانسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسه، مثل حكمنا بأن سلب مال الانسان قبيح، وان الكذب قبيح لاينبغي ان يقدم عليه ...». وهكذا وافقه شارحها العظيم الخواجه نصير الدين الطوسي.

الثالث: ومن اسباب الحكم بالحسن والقبح «الخلق الانساني» الموجود في كل انسان على اختلافهم في أنواعه، نحو خلق الكرم والشجاعة. فان وجود هذا الخلق

١- ولاينافي هذا ان العلم حسن من جهة اخرى وهي جهة كونه كمالاً للنفس والجهل قبيح لكونه نقصاناً. (المؤلف)

يكون سبباً لإدراك ان أفعال الكرم ـ مثلاً ـ مما ينبغي فعلها فيمدح فاعلها، وأفعال البخل مما ينبغي تركها فيذم فاعلها.

وهذا الحكم من العقل قد لايكون من جهة المصلحة العامة أو المفسدة العامة ولا من جهة الكمال للنفس أو النقص، بل بدافع الخلق الموجود. وإذا كان هذا الخلق عاماً بين جميع العقلاء يكون هذا الحسن والقبح مشهوراً بينهم تتطابق عليه آراؤهم. ولكن إنما يدخل في محل النزاع إذا كان الخلق من جهة اخرى فيه كمال للنفس أو مصلحة عامة نوعية فيدعو ذلك إلى المدح والذم. ويجب الرجوع في هذا القسم إلى ما ذكرته عن «الخلقيات» في «المنطق»[1] لتعرف توجيه قضاء الخلق الانساني بهذه المشهورات.

الرابع: ومن اسباب الحكم بالحسن والقبح «الانفعال النفساني»، نحو الرقة والرحمة والشفقة والحياء والأنفة والحمية والغيرة ... إلى غير ذلك من انفعالات النفس التي لايخلو منها انسان غالباً.

فنرى الجمهور يحكم بقبح تعذيب الحيوان اتباعاً لما في الغريزة من الرقة والعطف، والجمهور يمدح من يعين الضعفاء والمرضى ويعني برعاية الايتام والمجانين بل الحيوانات لأنه مقتضى الرحمة والشفقة. ويحكم بقبح كشف العورة والكلام البذيء لأنه مقتضى الحياء. ويمدح المدافع عن الأهل والعشيرة والوطن والأُمَّة لأنه مقتضى الغيرة والحمية ... إلى غير ذلك من أمثال هذه الأحكام العامة بين الناس.

ولكن هذا الحسن والقبح لايعدان حسناً وقبحاً عقليين، بل ينبغي ان يسميا عاطفيين أو انفعاليين. وتسمى القضايا هذه عند المنطقيين بـ«الانفعاليات». ولأجل هذا لايدخل هذا الحسن والقبح في محل النزاع مع الأشاعرة، ولانقول نحن بلزوم متابعة الشرع للجمهور في هذه الأحكام، لأنه ليس للشارع هذه الانفعالات؛ بل يستحيل وجودها فيه لأنها من صفات الممكن. وإنما نحن نقول بملازمة حكم الشارع

١ـ المنطق، الجزء الثالث، ص٢٩٤.

لحكم العقل بالحسن والقبح في الآراء المحمودة والتأديبات الصلاحية ـ على ما سيأتي ـ فباعتبار ان الشارع من العقلاء بل رئيسهم، بل خالق العقل، فلابدّ أن يحكم بحكمهم بما هم عقلاء ولكن لايجب ان يحكم بحكمهم بما هم عاطفيون. ولانقول ان الشارع يتابع الناس في احكامهم متابعة مطلقة.

الخامس: ومن الاسباب «العادة عند الناس»، كاعتيادهم احترام القادم ـ مثلاً ـ بالقيام له، واحترام الضيف بالطعام، فيحكمون لأجل ذلك بحسن القيام للقادم وإطعام الضيف.

والعادات العامة كثيرة ومتنوعة، فقد تكون العادة تختص باهل بلد أو قطر أو أُمَّة، وقد تعم جميع الناس في جميع العصور أو في عصر. فتختلف لأجل ذلك القضايا التي يحكم بها بحسب العادة، فتكون مشهورة عند القوم الذين لهم تلك العادة دون غيرهم.

وكما يمدح الناس المحافظين على العادات العامة يذمون المستهينين بها، سواء كانت العادة حسنة من ناحية عقلية أو عاطفية أو شرعية، أو سيئة قبيحة من إحدى هذه النواحي: فتراهم يذمون من يرسل لحيته إذا اعتادوا حلقها ويذمون الحليق إذا اعتادوا ارسالها، وتراهم يذمون من يلبس غير المألوف عندهم لمجرد انهم لم يعتادوا لُبْسه، بل ربما يسخرون به أو يعدونه مارقاً.

وهذا الحسن والقبح ايضاً ليسا عقليين، بل ينبغي ان يسميا «عاديين»، لأن منشأهما العادة. وتسمى القضايا فيهما في عرف المناطقة «العاديات». ولذا لايدخل ايضاً هذا الحسن والقبح في محل النزاع. ولانقول نحن ـ ايضاً ـ بلزوم متابعة الشارع للناس في أحكامهم هذه، لأنهم لم يحكموا فيها بما هم عقلاء بل بما هم معتادون، أي بدافع العادة.

نعم بعض العادات قد تكون موضوعاً لحكم الشارع. مثل حكمه بحرمة لباس الشهرة، أي اللباس غير المعتاد لبسه عند الناس. ولكن هذا الحكم لا لأجل المتابعة لحكم الناس، بل لأن مخالفة الناس في زيّهم على وجه يثير فيهم السُخريّة والاشمئزاز

فيه مفسدة موجبة لحرمة هذا اللباس شرعاً، وهذا شيء آخر غير ما نحن فيه.

فتحصل من جميع ما ذكرنا ـ وقد أطلنا الكلام لغرض كشف الموضوع كشفاً تاماً ـ انه ليس كل حسن وقبح بالمعنى الثالث موضوعاً للنزاع مع الأشاعرة، بل خصوص ماكان سببه إدراك كمال الشيء أو نقصه على نحو كلي، وماكان سببه إدراك ملائمته أو عدمها على نحو كلي ايضاً من جهة مصلحة نوعية أو مفسدة نوعية فان الأحكام العقلية الناشئة من هذه الاسباب هي احكام للعقلاء بما هم عقلاء وهي التي ندعى فيها ان الشارع لابدّ أن يتابعهم في حكمهم. وبهذا تعرف ما وقع من الخلط في كلام جملة من الباحثين عن هذا الموضوع.

□ ٥ـ معنى الحسن والقبح الذاتيين

ان الحسن والقبح بالمعنى الثالث ينقسمان إلى ثلاثة أقسام:

١ـ ما هو علة للحسن والقبح، ويسمى الحسن والقبح فيه بـ«الذاتيين»؛ مثل العدل والظلم؛ والعلم والجهل، فان العدل بما هو عدل لايكون الا حسناً أبداً، أي انه متى ما صدق عنوان العدل فانه لابدّ أن يمدح عليه فاعله عند العقلاء ويعد عندهم محسناً. وكذلك الظلم بما هو ظلم لايكون الا قبيحاً، أي انه متى ما صدق عنوان الظلم فان فاعله مذموم عندهم ويعدّ مسيئاً.

٢ـ ما هو مقتض لهما، ويسمى الحسن والقبح فيه بـ«العرضيين»؛ مثل تعظيم الصديق وتحقيره، فان تعظيم الصديق لو خلي ونفسه فهو حسن ممدوح عليه، وتحقيره كذلك قبيح لو خلي ونفسه. ولكن تعظيم الصديق بعنوان انه تعظيم الصديق يجوز أن يكون قبيحاً مذموماً كما إذا كان سبباً لظلم ثالث، بخلاف العدل فانه يستحيل أن يكون قبيحاً مع بقاء صدق عنوان العدل. كذلك تحقير الصديق بعنوان انه تحقير له يجوز أن يكون حسناً ممدوحاً عليه كما إذا كان سبباً لنجاته، ولكن يستحيل أن يكون الظلم حسناً مع بقاء صدق عنوان الظلم.

٣ـ ما لا عِلّية له ولا اقتضاء فيه في نفسه للحسن والقبح أصلاً، وإنما قد يتصف بالحسن تارةً إذا انطبق عليه عنوان حسن كالعدل، وقد يتصف بالقبح اخرى إذا

انطبق عليه عنوان قبيح كالظلم. وقد لاينطبق عليه عنوان أحدهما فلايكون حسناً ولا قبيحاً، كالضرب مثلاً فانه حسن للتأديب وقبيح للتشفي، ولا حسن ولا قبيح كضرب غير ذي الروح.

ومعنى كون الحسن أو القبح ذاتياً: ان العنوان المحكوم عليه بأحدهما بما هو في نفسه وفي حد ذاته يكون محكوماً به، لا من جهة اندراجه تحت عنوان آخر. فلايحتاج إلى واسطة في اتصافه بأحدهما.

ومعنى كونه مقتضياً لأحدهما: ان العنوان ليس في حد ذاته متصفا به بل بتوسط عنوان آخر، ولكنه لو خُلِّيَ وطَبعه كان داخلاً تحت العنوان الحسن أو القبيح الا ترى ان تعظيم الصديق لو خلى ونفسه يدخل تحت عنوان العدل الذي هو حسن في ذاته، أي بهذا الاعتبار تكون له مصلحةً نوعية عامة. أما لو كان سبباً لهلاك نفس محترمة كان قبيحاً لأنه يدخل حينئذٍ بما هو تعظيم الصديق تحت عنوان الظلم ولايخرج عن عنوان كونه تعظيماً للصديق.

وكذلك يقال في تحقير الصديق، فانه لو خلى ونفسه يدخل تحت عنوان الظلم الذي هو قبيح بحسب ذاته، أي بهذا الاعتبار تكون له مفسدة نوعية عامة. فلو كان سبباً لنجاة نفس محترمة كان حسناً، لأنه يدخل حينئذٍ تحت عنوان العدل ولايخرج عن عنوان كونه تحقيراً للصديق.

وأما العناوين من القسم الثالث فليست في حد ذاتها لو خليت وأنفسها داخلة تحت عنوان حسن أو قبيح، فلذلك لاتكون لها علية ولا اقتضاء.

وعلى هذا يتضح معنى العلية والاقتضاء هنا، فان المراد من العلية ان العنوان بنفسه هو تمام موضوع حكم العقلاء بالحسن أو القبح. والمراد من الاقتضاء ان العنوان لو خلى وطبعه يكون داخلاً فيما هو موضوع لحكم العقلاء بالحسن أو القبح. وليس المراد من العلية والاقتضاء ما هو معروف من معناهما انه بمعنى التأثير والايجاد فانه من البديهي انه لا علية ولا اقتضاء لعناوين الأفعال في احكام العقلاء الا من باب علية الموضوع لمحموله.

□ ٦ـ أدلة الطرفين

بتقديم الامور السابقة نستطيع ان نواجه أدلة الطرفين بعين بصيرة؛ لنعطى الحكم العادل لأحدهما ونأخذ النتيجة المطلوبة. ونحن نبحث عن ذلك في عدة مواد، *فنقول*:

١ـانا ذكرنا ان قضية الحسن والقبح من القضايا المشهورات، واشرنا إلى ماكنتم درستموه في الجزء الثالث من المنطق من ان المشهورات قسم يقابل الضروريات الست كلها. ومنه نعرف المغالطة في دليل الأشاعرة وهو أهم أدلتهم إذ يقولون: «لو كانت قضية الحسن والقبح مما يحكم به العقل لما كان فرق بين حكمه في هذه القضية وبين حكمه بأن الكل أعظم من الجزء. ولكن الفرق موجود قطعاً إذ الحكم الثاني لايختلف فيه اثنان مع وقوع الاختلاف في الأول». وهذا الدليل من نوع القياس الاستثنائي قد استثنى فيه نقيض التالي لينتج نقيض المقدم.

والجواب عنه: ان المقدمة الاولى، وهي الجملة الشرطية *ممنوعة*، ومنعها يعلم مما تقدم آنفاً، لأن قضية الحسن والقبح ـكما قلنا ـ من المشهورات وقضية ان الكل أعظم من الجزء من الأوليات اليقينيات، فلا ملازمة بينهما. وليس هما من باب واحد حتى يلزم من كون القضية الاولى مما يحكم به العقل الا يكون فرق بينها وبين القضية الثانية. وينبغي ان نذكر جميع الفروق بين المشهورات هذه وبين الأوليات، ليكون أكثر وضوحاً بطلان قياس احداهما على الاخرى. والفارق من وجوه ثلاثة:

الأول: ان الحاكم في قضايا التأديبات، العقل العملي، والحاكم في الأوليات، العقل النظري.

الثاني: ان القضية التأديبية لا واقع لها الا تطابق آراء العقلاء، والأوليات لها واقع خارجي.

الثالث: ان القضية التأديبية لايجب ان يحكم بها كل عاقل لو خلى ونفسه ولم يتأدب بقبولها والاعتراف بها، كما قال الشيخ الرئيس على ما نقلناه من عبارته فيما سبق في الأمر الثاني وليس كذلك القضية الأولية التي يكفي تصور طرفيها في الحكم، فانه لابدّ ألا يشذ عاقل في الحكم بها لأول وهلة.

٢ـ ومن أدلتهم على إنكار الحسن والقبح العقليين ان قالوا: انه لو كان ذلك عقلياً لما اختلف حسن الأشياء وقبحها باختلاف الوجوه والاعتبارات كالصدق إذ يكون مرة ممدوحاً عليه واخرى مذموماً عليه، إذا كان فيه ضرر كبير. وكذلك الكذب بالعكس يكون مذموماً عليه وممدوحاً عليه، إذا كان فيه نفع كبير؛ كالضرب والقيام والقعود ونحوها مما يختلف حسنه وقبحه.

والجواب عن هذا الدليل واشباهه يظهر ممّا ذكرناه من أن حسن الأشياء وقبحها على أنحاء ثلاثة، فما كان ذاتياً لايقع فيه اختلاف. فانّ العدل بما هو عدل لايكون قبيحاً أبداً، وكذلك الظلم بما هو ظلم لايكون حسناً أبداً، أي انه مادام عنوان العدل صادقاً فهو ممدوح ومادام عنوان الظلم صادقاً فهو مذموم. وأما ماكان عرضياً فانه يختلف بالوجوه والاعتبارات، فمثلاً الصدق ان دخل تحت عنوان العدل كان ممدوحاً وان دخل تحت عنوان الظلم كان قبيحاً. وكذلك الكذب وما ذكر من الأمثلة.

والخلاصة: ان العدلية لايقولون بأن جميع الأشياء لابدّ أن تتصف بالحسن أبداً أو بالقبح أبداً، حتى يلزم ما ذكر من الإشكال.

٣ـ وقد استدل العدلية على مذهبهم بما خلاصته: «إنّه من المعلوم ضرورة حسن الإحسان وقبح الظلم عند كل عاقل من غير اعتبار شرع، فان ذلك يدركه حتى منكر الشرائع».

واجيب عنه، بأن الحسن والقبح في ذلك بمعنى الملائمة والمنافرة أو بمعنى صفة الكمال والنقص، وهو مسلم لا نزاع فيه. وأما بالمعنى المتنازع فيه فانا لانسلم جزم العقلاء به.

ونحن نقول: إنّ من يدعى ضرورة حكم العقلاء بحسن الإحسان وقبح الظلم يدعى ضرورة مدحهم لفاعل الإحسان وذمهم لفاعل الظلم. ولا شك في ان هذا المدح والذم من العقلاء ضروريان لتواتره عن جميع الناس ومنكره مكابر. والذي يدفع العقلاء لهذا ـ كما قدمنا ـ شعورهم بأن العدل كمال للعادل وملائمته لمصلحة النوع الانساني وبقائه وشعورهم بنقص الظلم ومنافرته لمصلحة النوع الانساني وبقائه.

٤ـ واستدل العدلية ايضاً بأن الحسن والقبح لو كانا لا يثبتان الا من طريق الشرع، فهما لايثبتان أصلاً حتى من طريق الشرع. وقد صوّر بعضهم هذه الملازمة على النحو الآتى.

ان الشارع إذا أمر بشيء فلايكون حسناً الا إذا مدح مع ذلك الفاعل عليه، وإذا نهى عن شيء فلايكون قبيحاً الا إذا ذم الفاعل عليه. ومن أين تعرف انــه يجب ان يمدح الشارع فاعل المأمور به ويذم فاعل المنهي عنه، الا إذا كان ذلك واجباً عقلاً، فتوقف حسن المأمور به وقبح المنهي عنه على حكم العقل وهو المطلوب.

ثم لو ثبت ان الشارع مدح فاعل المأمور به وذم فاعل المنهي عنه، والمفروض ان مدح الشارع ثوابه وذمه عقابه، فمن اين نعرف انه صادق في مدحه وذمه الا إذا ثبت ان الكذب قبيح عقلاً يستحيل عليه، فيتوقف ثبوت الحسن والقبح شرعاً على ثبوتهما عقلاً، فلو لم يكن لهما ثبوت عقلاً فلا ثبوت لهما شرعاً.

وقد اجاب بعض الأشاعرة عن هذا التصوير بانه يكفي في كون الشيء حســناً ان يتعلق به الأمر وفى كونه قبيحاً ان يتعلق به النهي، والأمر والنهي ـ حسب الفرض ـ ثابتان وجداناً. ولا حاجة إلى فرض ثبوت مدح وذم من الشارع.

وهذا الكلام ـ في الحقيقة ـ يرجع إلى أصل النزاع في معنى الحسن والقبح، فيكون الدليل وجوابه صرف دعوى ومصادرة على المطلوب، لأن المستدل يرجع قوله إلى أنه يجب المدح والذم عقلاً لأنهما واجبان في اتصاف الشيء بالحسن والقبح والمجيب يرجع قوله إلى انهما لايجبان عقلاً لأنهما غير واجبين في الحسن والقبح.

والأحسن تصوير الدليل على وجه آخر، *فنقول*: أنه من المسلم عــند الطــرفين وجوب طاعة الأوامر والنواهي الشرعية وكذلك وجوب المعرفة. وهذا الوجــوب عند الأشاعرة وجوب شرعي حسب دعواهم، *فنقول لهم*: من أين يثبت هذا الوجوب؟ لابدّ أن يثبت بأمر من الشارع فننقل الكلام الى هذا الأمر *فنقول لهم*: من اين تجب طاعة هذا الأمر؟ فان كان هذا الوجوب عقلياً فهو المطلوب، وان كان شرعياً أيــضاً فلابدّ له من أمر ولابدّ له من طاعة فننقل الكلام إليه ... وهكذا نمضى إلى غير النهاية. ولانقف حتى ننتهي إلى طاعة وجوبها عقلي لاتتوقف على أمر الشارع. وهو المطلوب.

بل ثبوت الشرائع من أصلها يتوقف على التحسين والتقبيح العقليين، ولو كان ثبوتها من طريق شرعي لاستحال ثبوتها، لأنا ننقل الكلام إلى هذا الطريق الشرعي فيتسلسل إلى غير النهاية.

والنتيجة: ان ثبوت الحسن والقبح شرعاً يتوقف على ثبوتهما عقلاً.

المبحث الثاني ـ إدراك العقل للحسن والقبح

بعد ما تقدم من ثبوت الحسن والقبح العقليين في الأفعال، فقد نسب بعضهم إلى جماعة الأخباريين ـ على ما يظهر من كلمات بعضهم ـ إنكار أن يكون للعقل حق إدراك ذلك الحسن والقبح. فلايثبت شيء من الحسن والقبح الواقعيين بادراك العقل.

والشيء الثابت قطعاً عنهم على الإجمال القول بعدم جواز الاعتماد على شيء من الإدراكات العقلية في إثبات الأحكام الشرعية. وقد فسر هذا القول بأحد وجوه ثلاثة[1] حسب اختلاف عبارات الباحثين منهم:

١ـ إنكار إدراك العقل للحسن والقبح الواقعيين. وهذه هي مسألتنا التي عقدنا لها هذا المبحث الثاني.

٢ـ بعد الاعتراف بثبوت إدراك العقل، إنكار الملازمة بينه وبين حكم الشرع وهذه هي المسألة الآتية في «المبحث الثالث».

٣ـ بعد الاعتراف بثبوت إدراك العقل وثبوت الملازمة، إنكار وجوب إطاعة الحكم الشرعي الثابت من طريق العقل، ومرجع ذلك إلى إنكار حجية العقل. وسيأتي البحث عن ذلك في الجزء الثالث من هذا الكتاب (مباحث الحجة).

وعليه، فان أرادوا التفسير الأول بعد الاعتراف بثبوت الحسن والقبح العقليين فهو كلام لا معنى له، لأنه قد تقدم انه لا واقعية للحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه مع

١ـ سيأتي ان هناك وجهاً رابعاً لحمل كلامهم عليه بما أوّلنا به رأي صاحب الفصول الآتي، وهو انكار العقل لملاكات الأحكام الشرعية. وهو وجه وجيه سيأتي بيانه وتأييده وبه تحل عقدة النزاع ويقع التصالح بين الطرفين. (المؤلف)

الأشاعرة ـ وهو المعنى الثالث ـ الا إدراك العقلاء لذلك وتطابق آرائهم على مدح فاعل الحسن وذم فاعل القبيح، على ما أوضحناه فيما سبق.

وإذا اعترفوا بثبوت الحسن والقبح بهذا المعنى فهو اعتراف بادراك العقل. ولا معنى للتفكيك بين ثبوت الحسن والقبح وبين إدراك العقل لهما الا إذا جاز تفكيك الشيء عن نفسه. نعم إذا فسروا الحسن والقبح بالمعنيين الأولين جاز هذا التفكيك ولكنهما ليسا موضع النزاع عندهم.

وهذا الأمر واضح لايحتاج إلى أكثر من هذا البيان بعدما قدمناه في المبحث الأول.

المبحث الثالث ـ ثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع

ومعنى الملازمة العقلية هنا ـ على ما تقدم ـ انه إذا حكم العقل بحسن شيء أو قبحه هل يلزم عقلاً ان يحكم الشرع على طبقه؟ وهذه هي المسألة الاصولية التي تخص علمنا، وكل ما تقدم من الكلام كان كالمقدمة لها.

وقد قلنا سابقاً: إنّ الأخباريين فسّر كلامهم ـ في أحد الوجوه الثلاثة المتقدمة الذي يظهر من كلام بعضهم ـ بانكار هذه الملازمة. وأما الاصوليون فقد أنكرها منهم صاحب الفصول ولم نعرف له موافقاً. وسيأتي توجيه كلامهم وكلام الأخباريين.

والحق ان الملازمة ثابتة عقلاً، فان العقل إذا حكم بحسن شيء أو قبحه ـ أي انه إذا تطابقت آراء العقلاء جميعاً بما هم عقلاء على حسن شيء لما فيه من حفظ النظام وبقاء النوع أو على قبحه لما فيه من الاخلال بذلك ـ فان الحكم هذا يكون بادي رأي الجميع، فلابدّ أن يحكم الشارع بحكمهم، لأنه منهم بل رئيسهم. فهو بما عاقل ـ بل خالق العقل ـ كسائر العقلاء، لابدّ أن يحكم بما يحكمون. ولو فرضنا انه لم يشاركهم في حكمهم لما كان ذلك الحكم بادي رأي الجميع، وهذا خلاف الفرض.

وبعد ثبوت ذلك ينبغي ان نبحث هنا عن مسألة اخرى، وهي انه لو ورد من الشارع أمر في مورد حكم العقل كقوله تعالى: ﴿أَطيعُوا اللّهَ وَ أَطيعُوا الرَّسُولَ﴾[1]

---

١ ـ النساء /٥٩ ـ المائدة /٩٢ ـ النور /٥٤ ـ محمد /٣٣ ـ التغابن /١٢.

فهذا الأمر من الشارع هل هو أمر مولوى، أي انه أمر منه بما هو مولى، أو انه أمر ارشادي، أي انه أمر لأجل الإرشاد إلى ما حكم به العقل، أي انه أمر منه بما هو عاقل؟ وبعبارة اخرى، ان النزاع هنا في ان مثل هذا الأمر من الشارع هل هو أمر تأسيسي، وهذا معنى انه مولوى أو انه أمر تأكيدى وهو معنى انه ارشادي؟

لقد وقع الخلاف في ذلك، *والحق* انه للارشاد، حيث يفرض ان حكم العقل هذا كافٍ لدعوة المكلف إلى الفعل الحسن واندفاع إرادته للقيام به، فلا حاجة إلى جعل الداعي من قبل المولى ثانياً، بل يكون عبثا ولغواً، بل هو مستحيل لأنه يكون من باب تحصيل الحاصل.

وعليه، فكل ما يرد في لسان الشرع من الأوامر في موارد المستقلات العقلية لابدّ أن يكون تأكيداً لحكم العقل لا تأسيساً.

نعم لو قلنا بأن ما تطابقت عليه آراء العقلاء هو استحقاق المدح والذم فقط، على وجه لايلزم منه استحقاق الثواب والعقاب من قبل المولى، أو انه يلزم منه ذلك بل هو عينه[1] ولكن لايدرك ذلك كل أحد فيمكن الا يكون نفس إدراك استحقاق المدح والذم كافياً لدعوة كل أحد إلى الفعل الا للأفذاذ من الناس، فلايستغنى أكثر الناس عن الأمر من المولى المترتب على موافقته الثواب وعلى مخالفته العقاب في مقام الدعوة إلى الفعل وانقياده، فإذا ورد أمر من المولى في مورد حكم العقل المستقل فلا مانع من حمله على الأمر المولوى، الا إذا استلزم منه محال التسلسل كالأمر بالطاعة والأمر بالمعرفة؛ بل مثل هذه الموارد لا معنى لأن يكون الأمر فيها مولوياً، لأنه لايترتب على موافقته ومخالفته غير ما يترتب على متعلق المأمور به، نظير الأمر بالاحتياط في أطراف العلم الإجمالي.

١- الحق -كما صرح بذلك كثير من العلماء المحققين- ان معنى استحقاق المدح ليس الا استحقاق الثواب ومعنى استحقاق الذم ليس الا استحقاق العقاب، بمعنى ان المراد من المدح ما يعم الثواب لأن المراد بالمدح المجازاة بالخير، والمراد من الذم ما يعم العقاب لأن المراد به المكافاة بالشر. ولذا قالوا: ان مدح الشارع ثوابه وذمه عقابه، وأرادوا به هذا المعنى. (المؤلف)

□ توضيح وتعقيب

والحق ان الالتزام بالتحسين والتقبيح العقليين هو نفس الالتزام بتحسين الشارع وتقبيحه، وفقاً لحكم العقلاء لأنه من جملتهم، لا أنهما شيئان أحدهما يلزم الآخر، وان توهم ذلك بعضهم.

ولذا ترى أكثر الاصوليين والكلاميين لم يجعلوهما مسألتين بعنوانين، بل لم يعنونوا الا مسألة واحدة هي مسألة التحسين والتقبيح العقليين.

وعليه، فلا وجه للبحث عن ثبوت الملازمة بعد فرض القول بالتحسين والتقبيح. وأما نحن فانما جعلنا الملازمة مسألة مستقلة فللخلاف الذي وقع فيها بتوهم التفكيك.

ومن العجيب ما عن صاحب الفصول رحمه الله من إنكاره للملازمة مع قوله بالتحسين والتقبيح العقليين، وكأنه ظن ان كل ما ادركه العقل من المصالح والمفاسد ـ ولو بطريق نظرى أو من غير سبب عام من الاسباب المتقدم ذكرها، يدخل في مسألة التحسين والتقبيح، وان القائل بالملازمة يقول بالملازمة أيضاً في مثل ذلك.

ولكن نحن قلنا: ان قضايا التحسين والتقبيح هي القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء كافة بما هم عقلاء وهي بادي رأي الجميع، وفي مثلها نقول بالملازمة لا مطلقاً. فليس كل ما ادركه العقل، من أي سبب كان ولو لم تتطابق عليه الآراء أو تطابقت ولكن لا بما هم عقلاء يدخل في هذه المسألة. وقد ذكرنا نحن سابقاً: ان ما يدركه العقل من الحسن والقبح بسبب العادة أو الانفعال ونحوهما، وما يدركه لا من سبب عام للجميع، لايدخل في موضوع مسألتنا.

ونزيد هذا بيانا وتوضيحا هنا، *نقول*: إنّ مصالح الأحكام الشرعية المولوية التي هي نفسها ملاكات أحكام الشارع لاتندرج تحت ضابط نحن ندركه بعقولنا، إذ لايجب فيها أن تكون هي بعينها المصالح العمومية المبنى عليها حفظ النظام العام وابقاء النوع التي هي ـ أعني هذه المصالح العمومية ـ مناطات الأحكام العقلية في مسألة التحسين والتقبيح العقليين.

وعلى هذا، فلا سبيل للعقل بما هو عقل إلى إدراك جميع ملاكات الأحكام الشرعية؛ فإذا ادرك العقل المصلحة في شيء أو المفسدة في آخر ولم يكن إدراكه مستندا إلى إدراك المصلحة أو المفسدة العامتين اللتين يتساوى في إدراكهما جميع العقلاء، فإنّه ـ أعني العقل ـ لا سبيل له إلى الحكم بأن هذا المدرك يجب ان يحكم به الشارع على طبق حكم العقل، إذ يحتمل ان هناك ما هو مناط لحكم الشارع غير ما ادركه العقل، أو ان هناك مانعا يمنع من حكم الشارع على طبق ما ادركه العقل وان كان ما ادركه مقتضيا لحكم الشارع.

ولأجل هذا *نقول*: إنّه ليس كلّ ما حكم به الشرع يجب ان يحكم به العقل. وإلى هذا يرمى قول امامنا الصادق عليه السلام «إنّ دين الله لا يصاب بالعقل»، ولأجل هذا أيضاً نحن لانعتبر القياس والاستحسان من الأدلة الشرعية على الأحكام.

وعلى هذا التقدير، فان كان ما أنكره صاحب الفصول والأخباريون من الملازمة هي الملازمة في مثل تلك المدركات العقلية التي هي ليست من المستقلات العقلية التي تطابقت عليها آراء العقلاء ـ بما هم عقلاء ـ فان إنكارهم في محله وهم على حق فيه لا نزاع لنا معهم فيه. ولكن هذا أمر اجنبي عن الملازمة المبحوث عنها في المستقلات العقلية. وان كان ما أنكروه هي مطلق الملازمة حتى في المستقلات العقلية، كما قد يظهر من بعض تعبيراتهم، فهم ليسوا على حق فيما أنكروا، ولا مستند لهم.

وعلى هذا فيمكن التصالح بين الطرفين بتوجيه كلام الأخباريين وصاحب الفصول بما يتفق وما أوضحناه، ولعله لا يأباه بعضهم كلامهم.



الباب الثاني

غير المستقلات العقليّة

❏ تمهيد

سبق *ان قلنا*: ان المراد من «غير المستقلات العقلية» هو ما لم يستقل العقل به وحده في الوصول إلى النتيجة، بل يستعين بحكم شرعي[1] في إحدى مقدمتي القياس (وهي الصغرى)، والمقدمة الاخرى (وهي الكبرى). الحكم العقلي الذي هو عبارة عن حكم العقل بالملازمة عقلاً بين الحكم في المقدمة الاولى وبين حكم شرعي آخر.

مثاله حكم العقل بالملازمة بين وجوب ذي المقدمة شرعاً وبين وجوب المقدمة شرعاً، وهذه الملازمة العقلية لها عدة موارد وقع فيها البحث وصارت موضعاً للنزاع ونحن ذاكرون هنا أهم هذه المواضع في مسائل.

المسألة الاولى: الإجزاء[2]

❏ تصدير

لا شك في ان المكلف إذا فعل بما أمر به مولاه على الوجه المطلوب ـ أي اتى بالمطلوب على طبق ما أمر به جامعاً لجميع ما هو معتبر فيه من الاجزاء أو الشرائط شرعية أو عقلية ـ فان هذا الفعل منه يعتبر امتثالاً لنفس ذلك الأمر، سواء كان الأمر اختيارياً

١- قلنا: «يستعين بحكم شرعي»، ولم نقل: «ان المقدمة الشرعيه»، لتعميم بحث المستقلات العقلية لمسألة الاجزاء، فان صغرى مسألة الاجزاء هكذا: «هذا الفعل اتيان بالمأمور به شرعاً» والحكم بأن الفعل اتيان بالمأمور به يستعان فيه بالحكم الشرعي وهو الأمر المفروض ثبوته. (المؤلف)

٢- الاجزاء: مصدر «أجزأ» أي أغنى عنه وقام مقامه. (المؤلف)

واقعياً، أو اضطرارياً، أو ظاهرياً. وليس في هذا خلاف أو يمكن أن يقع فيه الخلاف.

وكذا لا شك ولا خلاف في أن هذا الامتثال على تلك الصفة يجزيء ويكتفى به عن امتثال آخر، لأن المكلف ـ حسب الفرض ـ قد جاء بما عليه من التكليف على الوجه المطلوب. وكفى! وحينئذٍ يسقط الأمر الموجه إليه، لأنه قد حصل بالفعل ما دعا إليه وانتهى أمده. ويستحيل ان يبقى بعد حصول غرضه وماكان قد دعا إليه، لانتهاء أمد دعوته بحصول غايته الداعية إليه، الا إذا جوّزنا المحال وهو حصول المعلول بلا علة.[1]

وإنما وقع الخلاف ـ أو يمكن أن يقع ـ في مسألة الاجزاء فيما إذا كان هناك أمران: أمر أولي واقعي لم يمتثله المكلف، اما لتعذره عليه أو لجهله به، وأمر ثانوي اما اضطراري في صورة تعذر الأول واما ظاهري في صورة الجهل بالأول؛ فانه إذا امتثل المكلف هذا الأمر الثانوي الاضطراري أو الظاهري ثم زال العذر والاضطرار

١- واذا صح ان يقال شيء في هذا الباب فليس في اجزاء المأتى به والاكتفاء بامتثال الأمر، فان هذا قطعي كما قلنا في المتن، وانما الذي يصح ان يقال ويبحث عنه ففي جواز الامتثال مرة اخرى بدلاً عن الامتثال الأول على وجه يلغى الامتثال الأول ويكتفى بالثاني. وهو خارج عن مسألة الإجزاء، ويعبر عنه في لسان الاصوليين بقولهم: «تبديل الامتثال بالامتثال».

وقد يتصور الطالب ان هذا لا مانع منه عقلاً، بأن يتصور ان هناك حالة منتظرة بعد الامتثال الأول، بمعنى ان نتصور ان الغرض من الأمر لم يحصل بمجرد الامتثال الأول فلا يسقط عنده الأمر، بل يبقى مجال لامتثاله ثانياً، لاسيما اذا كان الامتثال الثاني أفضل. ويساعد على هذا التصوير انه قد ورد في الشريعة ما يؤيد ذلك بظاهره، مثل ما ورد في باب اعادة من صلى فرادي عند حضور الجماعة: «ان الله تعالى يختار احبهما اليه».

والحق، عدم جواز تبديل الامتثال بامتثال آخر، لأن الاتيان بالمأمور به بحدوده وقيوده علة تامة لحصول الغرض، فلاتبقى حالة منتظرة بعد الامتثال الأول فيسقط الأمر لانتهاء أمده كما قلنا في المتن.

وأما ما ورد في جواز ذلك فيحمل على استحباب الاعادة بأمر آخر ندبي، وينبغي ان يحمل قوله عليه السلام «يختار احبهما اليه» على أن المراد يختار ذلك في مقام اعطاء الثواب والأجر، لا في مقام امتثال الأمر الوجوبي بالصلاة وان الامتثال يقع بالثاني. (المؤلف)

أو زال الجهل وانكشف الواقع، صح الخلاف في كفاية ما أتى به امتثالاً للأمر الثاني عن امتثال الأمر الأول، واجزائه عنه إعادة في الوقت وقضاء في خارجه. ولأجل هذا عقدت هذه المسألة (مسألة الإجزاء).

وحقيقتها هو البحث عن ثبوت الملازمة ـ عقلاً ـ بين الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري، وبين الاجزاء والاكتفاء به عن امتثال الأمر الاولى الاختياري الواقعي. وقد عبر بعض علماء الاصول المتأخرين عن هذه المسألة بقوله: «هل الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الاجزاء أو لايقتضي». والمراد من «الاقتضاء» في كلامه: الاقتضاء بمعنى العلية والتأثير، أي انه هل يلزم ـ عقلاً ـ من الإتيان بالمأمور به سقوط التكليف شرعاً أداءً وقضاءً؟

ومن هنا تدخل هذه المسألة في باب الملازمات العقلية، على ما حررنا البحث في صدر هذا المقصد عن المراد بالملازمة العقلية. ولا وجه لجعلها من باب مباحث الألفاظ لأن ذلك ليس من شؤون الدلالة اللفظية.

وعلينا ان نعقد البحث في مقامين: *الأول*، في اجزاء المأمور به بالأمر الاضطراري؛ *الثاني*، في اجزاء المأمور به بالأمر الظاهري.

المقام الأول ـ الأمر الاضطراري

وردت في الشريعة المطهرة أوامر لاتحصى تختص بحال الضرورات وتعذر امتثال الأوامر الاولى، أو بحال الحرج في امتثالها، مثل التيمم ووضوء الجبيرة وغسلها وصلاة العاجز عن القيام أو القعود، وصلاة الغريق.

ولا شك في ان الاضطرار ترتفع به فعلية التكليف، لأن الله تعالى لايكلف نفسا الا وسعها. وقد ورد في الحديث النبوى المشهور الصحيح «رفع عن امتي ما اضطروا إليه»[1].

غير ان الشارع المقدس ـ حرصاً على بعض العبادات لاسيما الصلاة التي لاتترك

١- خصال الصدوق، باب التسعة ـ توحيد الصدوق، ص٣٥٣.

بحال ـ أمر عباده بالاستعاضة عما اضطروا إلى تركه بالإتيان ببدل عنه، فأمر ـ مثلاً ـ بالتيمم بدلاً عن الوضوء أو الغسل، وقد جاء في الحديث «يكفيك عشر سنين». وأمر بالمسح على الجبيرة بدلاً عن غسل بشرة العضو في الوضوء والغسل. وأمر بالصلاة من جلوس بدلاً عن الصلاة من قيام ... وهكذا فيما لايحصى من الأوامر الواردة في حال اضطرار المكلف وعجزه عن امتثال الأمر الاولى الاختياري أو في حال الحرج في أمتثاله.

ولا شك في ان هذه الأوامر الاضطرارية هي أوامر واقعية حقيقية ذات مصالح ملزمة كالأوامر الأولية. وقد تسمّى «الأوامر الثانوية» تنبيهاً على أنها واردة لحالات طارئة ثانوية على المكلف، وإذا امتثلها المكلف ادي ما عليه في هذا الحال، وسقط عنه التكليف بها.

ولكن يقع البحث والتساؤل فيما لو ارتفعت تلك الحالة الاضطرارية الثانوية ورجع المكلف إلى حالته الأولى من التمكن من أداء ما كان عليه واجباً في حالة الاختيار، فهل يجزئه ماكان قد اتى به في حال الاضطرار، أو لايجزئه، بل لابدّ له من إعادة الفعل في الوقت أداءً، إذاكان ارتفاع الاضطرار قبل انتهاء وقت الفعل وكنا قلنا بجواز البدار [1]، أو إعادته خارج الوقت قضاءً، إذاكان ارتفاع الاضطرار بعد الوقت.

ان هذا أمر يصح فيه الشك والتساؤل، وان كان المعروف بين الفقهاء في فتاويهم القول بالاجزاء مطلقاً أداءً وقضاءً. غير أن إطباقهم على القول بالاجزاء ليس مستنداً إلى دعوى ان البديهية العقلية تقضي به، لأنه هنا يمكن تصور عدم الاجزاء بلا محذور عقلي، أعني يمكننا ان نتصور عدم الملازمة بين الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري وبين الاجزاء به عن الأمر الواقعي الاختياري.

١- لأنه اذا لم يجز البدار، فان ابتدر فعمله باطل فكيف يجزىء، وان لم يبتدر فلايبقى مجال لزوال العذر في الوقت حتى يتصور الأداء. (المؤلف)

توضيح ذلك: انه لا إشكال في ان المأتى به في حال الاضطرار انقص من المأمور به حال الاختيار، والقول بالاجزاء فيه معناه كفاية الناقص عن الكامل مع فرض حصول التمكن من أداء الكامل في الوقت أو خارجه. ولا شك في ان العقل لايرى بأساً بالأمر بالفعل ثانياً بعد زوال الضرورة، تحصيلا للكامل الذي قد فات منه؛ بل قد يلزم العقل بذلك إذا كان في الكامل مصلحة ملزمة لايفي بها الناقص و لا يسد مسد الكامل في تحصيلها.

والمقصود الذي نريد ان نقوله بصريح العبارة: «ان الإتيان بالناقص ليس بالنظرة الاولى مما يقتضي عقلاً الاجزاء عن الكامل». فلابدّ أن يكون ذهاب الفقهاء إلى الاجزاء لسرّ هناك: اما لوجود ملازمة بين الإتيان بالناقص وبين الاجزاء عن الكامل، واما لغير ذلك من الاسباب. فيجب ان نتبين ذلك، *فنقول:* هناك وجوه أربعة تصلح أن تكون كلها أو بعضها مستنداً للقول بالاجزاء نذكرها كلها.

١ـ انه من المعلوم ان الأحكام الواردة في حال الاضطرار واردة للتخفيف على المكلفين والتوسعة عليهم في تحصيل مصالح التكاليف الأصلية الأولية ﴿يُرِيدُ اللّٰهُ بِكُمُ اليُسرَ وَلايُرِيدُ بِكُمُ العُسرَ﴾[1]. وليس من شأن التخفيف والتوسعة ان يكلفهم ثانياً بالقضاء أو الأداء، وان كان الناقص لايسد مسد الكامل في تحصيل مصلحته الملزمة.

٢ـ ان أكثر الأدلة الواردة في التكاليف الاضطرارية مطلقة مثل قوله تعالى ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾[2]، أي ان ظاهرها بمقتضى الإطلاق، الاكتفاء بالتكليف الثاني لحال الضرورة، وان التكليف منحصر فيه وليس وراءه تكليف آخر؛ فلو ان الأداء أو القضاء واجبان أيضاً لوجب البيان والتنصيص على ذلك. وإذ لم يبين ذلك علم ان الناقص يجزىء عن أداء الكامل أداء وقضاء، لاسيما مع ورود مثل قوله عليه السلام: «ان التراب يكفيك عشر سنين».

١ـ البقرة /١٨٥.
٢ـ النساء /٤٣ ـ المائدة /٦.

٣ـ ان القضاء بالخصوص إنما يجب فيما إذا صدق الفوت، ويمكن أن يقال انه لايصدق الفوت في المقام، لأن القضاء إنما يفرض فيما إذا كانت الضرورة مستمرة في جميع وقت الأداء. وعلى هذا التقدير لا أمر بالكامل في الوقت، وإذا لم يكن أمر فقد يقال انه لايصدق بالنسبة إليه فوت الفريضة، إذ لا فريضة.

واما الأداء، فانما يفرض فيما يجوز البدار به، وقد ابتدر المكلف ـ حسب الفرض ـ إلى فعل الناقص في الازمنة الأولى من الوقت ثم زالت الضرورة قبل انتهاء الوقت. ونفس الرخصة في البدار ـ لو ثبتت ـ تشير إلى مسامحة الشارع في تحصيل الكامل عند التمكن، والا لفرض عليه الانتظار تحصيلا للكامل.

٤ـ إذا كنّا قد شككنا في وجوب الأداء والقضاء، والمفروض ان وجوبهما لم ننفه بإطلاق ونحوه، فان هذا شك في أصل التكليف. وفي مثله، تجري أصالة البراءة القاضية بعدم وجوبهما.

فهذه الوجوه الأربعة كلها أو بعضها أو نحوها هي سرّ حكم الفقهاء بالإجزاء قضاءً و أداءً. والقول بالاجزاء ـ على هذا ـ أمر لا مفر منه. ويتأكد ذلك في الصلاة التي هي العمدة في الباب.

المقام الثاني ـ الأمر الظاهري

☐ تمهيد

للحكم الظاهري اصطلاحان: أحدهما، ما تقدم في أول الجزء الأول[1]، وهو المقابل للحكم الواقعي، وان كان الواقعي مستفاداً من الأدلة الاجتهادية الظنية فيختص الظاهري بما ثبت بالاصول العملية. وثانيهما، كل حكم ثبت ظاهراً عند الجهل بالحكم الواقعي الثابت في علم الله تعالى، فيشمل الحكم الثابت بالأمارات والاصول معاً. فيكون الحكم الظاهري بالمعنى الثاني أعم من الأول. وهذا المعنى الثاني العام هو المقصود هنا بالبحث، فالأمر الظاهري: ما تضمنه الأصل أو الأمارة.

١- المقصد الأول ص ٢.

ثم انه لا شك في ان الأمر الواقعي في موردي الأصل والأمارة غير منجز على المكلف، بمعنى انه لا عقاب على مخالفته بسبب العمل بالأمارة والأصل لو اتفق مخالفتها له، لأنه ـ من الواضح ـ ان كل تكليف غير واصل إلى المكلف بعد الفحص واليأس غير منجز عليه، ضرورة ان التكليف إنما يتنجز بوصوله بأي نحو من انحاء الوصول، ولو بالعلم الإجمالي.

هذا كله لا كلام فيه، وسيأتي في مباحث الحجة تفصيل الحديث عنه. وإنما الذي يحسن ان نبحث عنه هنا في هذا الباب هو ان الأمر الواقعي المجهول لو انكشف فيه بعد ذلك خطأ الأمارة أو الأصل، وقد عمل المكلف ـ حسب الفرض ـ على خلافه اتباعاً للامارة الخاطئة أو الأصل المخالف للواقع، فهل يجب على المكلف امتثال الأمر الواقعي في الوقت أداء وفى خارج الوقت قضاء، أو انه لايجب شيء عليه بل يجزى ما اتى به على طبق الأمارة أو الأصل ويكتفى به؟

ثم ان العمل على خلاف الواقع ـ كما سبق ـ تارةً يكون بالأمارة واخرى بالأصل. ثم الانكشاف على نحوين: انكشاف على نحو اليقين وانكشاف بمقتضى حجة معتبرة. فهذه أربع صور.

ولاختلاف البحث في هذه الصور ـ مع اتفاق صورتين منها في الحكم وهما صورتا الانكشاف بحجة معتبرة مع العمل على طبق الأمارة ومع العمل بمقتضى الأصل ـ نعقد البحث في ثلاث مسائل:

□ ١ـ الاجزاء في الأمارة مع انكشاف الخطأ يقينا

ان قيام الأمارة تارةً يكون في الأحكام، كقيام الأمارة على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة حال الغيبة بدلاً عن صلاة الجمعة، واخرى في الموضوعات، كقيام البينة على طهارة ثوب صلى به أو ماء توضأ منه، ثمّ بانت نجاسته.

والمعروف عند الامامية، عدم الاجزاء مطلقاً: في الأحكام والموضوعات، اما في «الأحكام» فلأجل اتفاقهم على مذهب التخطئة، أي ان المجتهد يخطىء و يصيب، لأن لله تعالى أحكاماً ثابتةً في الواقع يشترك فيها العالم والجاهل، أي ان الجاهل مكلف بها

كالعالم، غاية الأمر انها غير منجزة بالفعل بالنسبة إلى الجاهل القاصر [1] حين جهله، وإنما يكون معذورا في المخالفة لو اتفقت له باتباع الأمارة، إذ لاتكون الأمارة عندهم الا طريقاً محضاً لتحصيل الواقع. ومع انكشاف الخطأ لايبقى مجال للعذر، بل يتنجز الواقع حينئذٍ في حقه من دون أن يكون قد جاء بشيء يسدّ مسدّه ويغني عنه.

ولايصح القول بالاجزاء الا إذا قلنا: إنّه بقيام الأمارة على وجوب شيء تحدث فيه مصلحة ملزمة على أن تكون هذه المصلحة وافية بمصلحة الواقع يتدارك بها مصلحة الواجب الواقعي، فتكون الأمارة مأخوذة على نحو الموضوعية للحكم. ضرورة انه مع هذا الفرض يكون ما أتى به على طبق الأمارة مجزياً عن الواقع لأنه قد اتى بما يسدّ مسدّه ويغني عنه في تحصيل مصلحة الواقع.

ولكن هذا معناه التصويب المنسوب إلى المعتزلة، أي ان أحكام الله تعالى تابعة لآراء المجتهدين وان كانت له أحكام واقعية ثابتة في نفسها، فانه يكون ـ عليه ـ كل رأي ادي إليه نظر المجتهد قد انشأ الله تعالى على طبقه حكماً من الأحكام. والتصويب بهذا المعنى قد اجتمعت الأمامية على بطلانه وسيأتي البحث عنه في «مباحث الحجة».

واما القول بالمصلحة السلوكية ـ أي ان نفس متعابعة الأمارة فيه مصلحة ملزمة يتدارك بها ما فات من مصلحة الواقع، وان لم تحدث مصلحة في نفس الفعل الذي ادت الأمارة إلى وجوبه ـ فهذا قول لبعض الامامية لتصحيح جعل الطرق والأمارات في فرض التمكن من تحصيل العلم، على ما سيأتي بيانه في محله إن شاء الله تعالى. ولكنه ـ على تقدير صحة هذا القول ـ لايقتضي الاجزاء أيضاً، لأنه على فرضه تبقى مصلحة الواقع على ما هي عليه عند انكشاف خطأ الأمارة في الوقت أو في خارجه.

١- الجاهل القاصر، من لم يتمكن من الفحص أو فحص فلم يعثر. ويقابله المقصر، وهو بعكسه. والأحكام منجزة بالنسبة الى المقصر لحصول العلم الاجمالى بها عنده، والعلم منجز للاحكام وان كان اجمالياً فلايكون معذوراً. بل الاحتمال وحده بالنسبة اليه يكون منجزاً وسيأتى البحث عن ذلك فى «مباحث الحجة». (المؤلف)

توضيح ذلك: ان المصلحة السلوكية المدعاة هي مصلحة تدارك الواقع باعتبار ان الشارع لما جعل الأمارة في حال تمكن المكلف من تحصيل العلم بالواقع فانه قد فوت عليه الواقع فلابدّ من فرض تداركه بمصلحة تكون في نفس اتباع الأمارة، واللازم من المصلحة التي يتدارك بها الواقع ان تقدر بقدر ما فات من الواقع من مصلحة لا أكثر. وعند انكشاف الخطأ في الوقت لم يفت من مصلحة الواقع الا مصلحة فضيلة أول الوقت، وعند انكشاف الخطأ في خارج الوقت لم تفت الا مصلحة الوقت، اما مصلحة أصل الفعل فلم تفت من المكلف لامكان تحصيلها بعد الانكشاف، فما هو الملزم للقول بحصول مصلحة يتدارك بها أصل مصلحة الفعل حتى يلزم الاجزاء؟!

واما في «الموضوعات»، فالظاهر ان المعروف عندهم ان الأمارة فيها قد أخذت على نحو «الطريقية»، كقاعدة اليد والصحة وسوق المسلمين ونحوها، فان اصابت الواقع فذاك، وان اخطأت فالواقع على حاله ولاتحدث بسببها مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع، غاية الأمر ان المكلف معها معذور عند الخطأ وشأنها في ذلك شأن الأمارة في الأحكام.

والسرّ في حملها على «الطريقية»، هو ان الدليل الذي دل على حجية الأمارة في الأحكام هو نفسه دلّ على حجيتها في الموضوعات بلسان واحد في الجميع، لا ان القول بالموضوعية هنا يقتضي محذور التصويب المجمع على بطلانه عند الامامية كالأمارة في الأحكام. *وعليه*، فالأمارة في الموضوعات أيضاً لاتقتضي الاجزاء بلا فرق بينها وبين الأمارة في الأحكام.

□ ٢ـ الاجزاء في الاصول مع انكشاف الخطأ يقيناً

لا شك في ان العمل بالأصل إنما يصح إذا فقد المكلف الدليل الاجتهادي على الحكم. فيرجع إليه باعتباره وظيفة للجاهل لابدّ منها للخروج من الحيرة. فالأصل ـ في حقيقته ـ وظيفة للجاهل الشاك ينتهي إليه في مقام العمل إذ لا سبيل له غير ذلك لرفع الحيرة وعلاج حالة الشك. ثم ان الأصل على قسمين:

١ـ*أصل عقلي*، والمراد منه ما يحكم به العقل ولايتضمن جعل حكم ظاهري من الشارع، كالاحتياط، وقاعدة التخيير، والبراءة العقلية التي مرجعها إلى حكم العقل بنفي العقاب بلا بيان، فهي لا مضمون لها الا رفع العقاب، لا جعل حكم بالاباحة من الشارع.

٢ـ*أصل شرعي*، وهو المجعول من الشارع في مقام الشك والحيرة، فيتضمن جعل حكم ظاهري، كالاستصحاب والبراءة الشرعية التي مرجعها إلى حكم الشارع بالاباحة، ومثلها أصالة الطهارة والحلية.

إذا عرفت ذلك *فنقول*:

أولاً: ان بحث الاجزاء لايتصور في قاعدة الاحتياط مطلقاً سواء كانت عقلية أو شرعية، لأن المفروض في الاحتياط هو العمل بما يحقق امتثال التكليف الواقعي فلايتصور فيه تفويت المصلحة.

وثانياً: كذلك لايتصور بحث الاجزاء في الاصول العقلية الاخرى كالبراءة وقاعدة التخيير، لأنها ـ حسب الفرض ـ لاتتضمن حكماً ظاهريا، حتى يتصور فيها الاجزاء والاكتفاء بالمأتى به عن الواقع، بل ان مضمونها هو سقوط العقاب والمعذورية المجردة.

وعليه فينحصر البحث في خصوص الاصول الشرعية عدا الاحتياط، كالاستصحاب وأصالة البراءة والحلية وأصالة الطهارة.

وهي لأول وهلة لا مجال لتوهم الاجزاء فيها، لا في الأحكام ولا في الموضوعات، فانها أولى من الأمارات في عدم الاجزاء، باعتبار انها ـ كما ذكرنا في صدر البحث ـ وظيفة عملية يرجع إليها الجاهل الشاك لرفع الحيرة في مقام العمل والعلاج الوقتي. اما الواقع فهو على واقعيته، فيتنجز حين العلم به وانكشافه، ولا مصلحة في العمل بالأصل غير رفع الحيرة عند الشك. فلايتصور فيه مصلحة وافية يتدارك بها مصلحة الواقع حتى يقتضي الاجزاء والاكتفاء به عن الواقع. ولذا افتى علماؤنا المتقدمون بعدم الاجزاء في الاصول العملية.

ومع هذا، فقد قال قوم من المتأخرين بالاجزاء، منهم شيخنا صاحب الكفاية وتبعه تلميذه استاذنا الشيخ محمد حسين الاصفهاني‌ﷺ. ولكن ذلك في خصوص الاصول الجارية لتنقيح موضوع التكليف وتحقيق متعلقه، كقاعدة الطهارة وأصالة الحلية واستصحابهما، دون الاصول الجارية في نفس الأحكام.

ومنشأ هذا الرأي عنده اعتقاده بأن دليل الأصل في موضوعات الأحكام موسّع لدائرة الشرط أو الجزء المعتبر في موضوع التكليف ومتعلقه بأن يكون مثل قوله عليه‌السلام: «كل شيء نظيف حتى تعلم انه قَذِر»[1] يدلّ على أن كل شيء قبل العلم بنجاسته محكوم بالطهارة. والحكم بالطهارة حكم بترتيب آثارها وانشاء لأحكامها التكليفية والوضعية التي منها الشرطية فتصح الصلاة بمشكوك الطهارة كما تصح بالطاهر الواقعي. ويلزم من ذلك أن يكون الشرط في الصلاة ـ حقيقة ـ أعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية.

وإذا كان الأمر كذلك فإذا انكشف الخلاف لايكون ذلك موجباً لانكشاف فقدان العمل لشرطه، بل يكون بالنسبة إليه من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل. فلايتصور حينئذٍ معنى لعدم الاجزاء بالنسبة إلى ما أتى به حين الشك والمفروض ان ما اتى به يكون واجداً لشرطه المعتبر فيه تحقيقاً، باعتبار ان الشرط هو الأعم من الطهارة الواقعية والظاهرية حين الجهل، فلايكون فيه انكشاف للخلاف ولا فقدان للشرط.

وقد ناقشه شيخنا الميرزا النائيني‌ﷺ بعدة مناقشات يطول ذكرها ولايسعها هذا المختصر والموضوع من المباحث الدقيقة التي هي فوق مستوى كتابنا.

□ ٣ـ الاجزاء في الأمارات والاصول مع انكشاف الخطأ بحجة معتبرة

وهذه أهم مسألة في الاجزاء من جهة عموم البلوى بها للمكلفين، فان المجتهدين كثيراً ما يحصل لهم تبدل في الرأي بما يوجب فساد أعمالهم السابقة ظاهراً. وبتبعهم

١- تهذيب الأحكام، ٢/٣٦١.

المقلدون لهم. والمقلدون أيضاً قد ينتقلون من تقليد شخص إلى تقليد شخص آخر يخالف الأول في الرأي بما يوجب فساد الأعمال السابقة.

فنقول في هذه الأحوال: إنّه بعد قيام الحجة المعتبرة اللاحقة بالنسبة إلى المجتهد أو المقلد، لا إشكال في وجوب الأخذ بها في الوقائع اللاحقة غير المرتبطة بالوقائع السابقة.

ولا إشكال ـ أيضاً ـ في مضي الوقائع السابقة التي لايترتب عليها أثر أصلاً في الزمن اللاحق. وإنّما الإشكال في الوقائع اللاحقة المرتبطة بالوقائع السابقة، مثل ما لو انكشف الخطأ اجتهاداً أو تقليداً في وقت العبادة وقد عمل بمقتضى الحجة السابقة، أو انكشف الخطأ في خارج الوقت وكان عمله مما يُقضى كالصلاة. ومثل ما لو تزوج زوجة بعقد غير عربي اجتهاداً أو تقليداً ثم قامت الحجة عنده على اعتبار اللفظ العربي والزوجة لاتزال موجودة.

فان المعروف في الموضوعات الخارجية، عدم الاجزاء. اما في الأحكام، فقد قيل بقيام الإجماع على الاجزاء لاسيا في الامور العبادية كالمثال الأول المتقدم. ولكن العمدة في الباب ان نبحث عن القاعدة ماذا تقتضي هنا؟ هل تقتضي الاجزاء أو لاتقتضيه؟ والظاهر انها لاتقتضي الاجزاء.

وخلاصة ما ينبغي ان يقال: ان من يدعى الاجزاء لابدّ أن يدعى ان المكلف لايلزمه في الزمان اللاحق الا العمل على طبق الحجة الاخيرة التي قامت عنده. واما عمله السابق فقد كان على طبق حجة ماضية عليه في حينها.

ولكن يقال له، ان التبدل الذي حصل له، اما ان يدعى انه تبدل في الحكم الواقعي أو تبدل في الحجة عليه. ولا ثالث لهما.

اما دعوى التبدل في الحكم الواقعي فلا إشكال في بطلانها، لأنها تستلزم القول بالتصويب وهو ظاهر.

واما دعوى التبدل في الحجة، فان أراد ان الحجة الاولى هي حجة بالنسبة إلى الأعمال السابقة وبالنظر إلى وقتها فقط فهذا لاينفع في الاجزاء بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة وآثار الأعمال السابقة، وان أراد ان الحجة الاولى هي حجة مطلقاً حتى

بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة و آثار الأعمال السابقة فالدعوى باطلة قطعاً.

لأنه في تبدل الاجتهاد ينكشف بحجة معتبرة ان المدرك السابق لم يكن حجة مطلقاً حتى بالنسبة إلى أعماله اللاحقة، أو انه تخيله حجة وهو ليس بحجة. لا ان المدرك الأول حجة مطلقاً، وهذا الثاني حجة اخرى.

وكذلك الكلام في تبدل التقليد، فان مقتضى التقليد الثاني هو انكشاف بطلان الأعمال الواقعة على طبق التقليد الأول، فلابدّ من ترتيب الاثر على طبق الحجة الفعلية فان الحجة السابقة ـ أي التقليد الأول ـ كلا حجة بالنسبة إلى الآثار اللاحقة. وان كانت حجة عليه في وقته، والمفروض عدم التبدل في الحكم الواقعي فهو باقٍ على حاله؛ فيجب العمل على طبق الحجة الفعلية وما تقتضيه. فلا اجزاء الا إذا ثبت الإجماع عليه.

وتفصيل الكلام في هذا الموضوع يحتاج إلى سعة من القول فوق مستوى هذا المختصر.

▢ تنبيه في تبدل القطع

لو قطع المكلف بأمر خطأ فعمل على طبق قطعه ثم بان له يقينا خطأه، فانه لا ينبغي الشك في عدم الاجزاء، والسر واضح، لأنه عند القطع الأول لم يفعل ما استوفى مصلحة الواقع بأي وجه من وجوه الاستيفاء، فكيف يسقط التكليف الواقعي، لأنه في الحقيقة لا أمر موجه إليه وإنما كان يتخيل الأمر. وعليه، فيجب امتثال الواقع في الوقت أداء وفي خارجه قضاء.

نعم لو ان العمل الذي قطع بوجوبه كان من باب الاتفاق محققاً لمصلحة الواقع فانه لابدّ أن يكون مجزياً. ولكن هذا أمر آخر اتفاقي ليس من جهة كونه مقطوع الوجوب.

المسألة الثانية: مقدمة الواجب

▢ تحرير النزاع

كل عاقل يجد من نفسه انه إذا وجب عليه شيء وكان حصوله يتوقف على مقدمات، فانه لابدّ له من تحصيل تلك المقدمات ليتوصل إلى فعل ذلك الشيء بها.

وهذا الأمر بهذا المقدار ليس موضعا للشك والنزاع، وإنما الذي وقع موضعاً للشك وجرى فيه النزاع عند الاصوليين هو ان هذه اللّابدّية العقلية للـمقدمة التي لا يـتم الواجب الا بها هل يستكشف منها اللابدّية شرعاً أيضاً؟ يعني أن الواجب هل يلزم عقلاً من وجوبه الشرعي وجوب مقدمته شرعاً؟ أو *فقل* على نحو العموم: كلّ فعل واجب عند مولى من الموالي هل يلزم منه عقلاً وجوب مقدمته أيضاً عند ذلك المولى؟

وبعبارة رابعة أكثر وضوحاً: ان العقل ـ لا شك ـ يحكم بوجوب مقدمة الواجب (أي يدرك لزومها) ولكن هل يحكم أيضاً بانها واجبة أيضاً عند من أمر بما يتوقف عليها؟ وعلى هذا البيان، فالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع هي موضع البحث في هذه المسألة.

مقدمة الواجب من أي قسم من المباحث الاصولية؟

وإذا اتضح ما تقدم في تحرير النزاع نستطيع ان نفهم انه في أي قسم من أقسـام المباحث الاصولية ينبغي ان تدخل هذه المسألة. وتوضيح ذلك: ان هذه المـلازمة ـ على تقدير القول بها ـ تكون على أنحاء ثلاثة: اما ملازمة غير بينة، أو بينة بـالمعنى الأعم، أو بينة بالمعنى الأخص.[١]

فان كانت هذه الملازمة ـ في نظر القائل بها ـ غير بينة أو بـينة بـالمعنى الأعـم، فاثبات اللازم وهو وجوب المقدمة شرعاً لا يرجع إلى دلالته اللفظ أبداً بل إثباته إنما يتوقف على حجية هذا الحكم العقلي بالملازمة، وإذا تحققت هناك دلالة فهي من نوع دلالة الإشارة[٢]. وعلى هذا فيجب ان تدخل المسألة في بحث الملازمات العقلية غير المستقلة، ولا يصح إدراجها في مباحث الألفاظ.

وان كانت هذه الملازمة ـ في نظر القائل بها ـ ملازمة بينة بالمعنى الأخص، فاثبات

١- راجع عن معنى الملازمة وأقسامها الثلاثة، الجزء الأول من المنطق للمؤلف ص٨٣

٢- راجع دلالة الاشارة، المقصد الأول ص ٩٩، فانه ذكرنا هناك ان دلالة الاشارة ليست من الظواهر فلاتدخل في حجية الظهور، وانما حجيتها ـ على تقديره ـ من باب الملازمة العقلية. (المؤلف)

اللازم يكون لا محالة بالدلالة اللفظية وهي الدلالة الالتزامية خاصة. والدلالة الالتزامية من الظواهر التي هي حجة.

ولعله لأجل هذا ادخلوا هذه المسألة في مباحث الألفاظ وجعلوها من مباحث الأوامر بالخصوص. وهم على حق في ذلك إذا كان القائل بالملازمة لايقول بها الا لكونها ملازمة بينة بالمعنى الأخص، ولكن الأمر ليس كذلك.

إذن، يمكننا ان *نقول*: إنّ هذه المسألة ذات جهتين باختلاف الأقوال فيها: يمكن أن تدخل في مباحث الألفاظ على بعض الأقوال، ويمكن أن تدخل في الملازمات العقلية على البعض الآخر.

ولكن لأجل الجمع بين الجهتين ناسب ادخالها في الملازمات العقلية ـ كما صنعنا ـ لأن البحث فيها على كل حال في ثبوت الملازمة، غاية الأمر انه على أحد الأقوال تدخل صغرى لحجية الظهور كما تدخل صغرى لحجية العقل. وعلى القول الآخر تتمحض في الدخول صغرى لحجية العقل. والجامع بينهما هو جعلها صغرى لحجية العقل.

▢ ثمرة النزاع

ان ثمرة النزاع المتصورة ـ أولاً وبالذات ـ لهذه المسألة هي استنتاج وجوب المقدمة شرعاً بالاضافة إلى وجوبها العقلي الثابت. وهذا المقدار كافٍ في ثمرة المسألة الاصولية، لأن المقصود من علم الاصول هو الاستعانة بمسائله على استنباط الأحكام من أدلتها.

ولكن هذه ثمرة غير عملية، باعتبار ان المقدمة بعد فرض وجوبها العقلي ولا بدية الإتيان بها لا فائدة في القول بوجوبها شرعاً أو بعدم وجوبها، إذ لا مجال للمكلف ان يتركها بحال مادام هو بصدد امتثال ذي المقدمة.

وعليه، فالبحث عن هذه المسألة لايكون بحثا عملياً مفيداً، بل يبدو لأول وهلة انه لغو من القول لا طائل تحته، مع ان هذه المسألة من أشهر مسائل هذا العلم وأدقها وأكثرها بحثاً. ومن أجل هذا أخذ بعض الاصوليين المتأخرين يفتشون عن فوائد عملية لهذا البحث غير ثمرة أصل الوجوب. وفي الحقيقة ان كل ما ذكروه من ثمرات

لاتسمن ولاتغني من جوع. راجع عنها المطولات إن شئت.

فيا ترى هل كان البحث عنها كله لغواً؟ وهل من الأصح ان نترك البحث عنها؟ *نقول*: لا! إنّ للمسألة فوائد علمية كثيرة ان لم تكن لها فوائد عملية، ولايستهان بتلك الفوائد كما سترى، ثم هي ترتبط، بكثير من المسائل ذات الشأن العملي في الفقه، كالبحث عن الشرط المتأخر والمقدمات المفوتة وعبادية بعض المقدمات كالطهارات الثلاث مما لايسع الاصولي ان يتجاهلها ويغفلها. وهذا كله ليس بالشيء القليل وان لم تكن هي من المسائل الاصولية. ولذا تجد ان أهم مباحث مسألتنا هي هذه الامور المنوّه عنها وأمثالها. اما نفس البحث عن أصل الملازمة فيكاد يكون بحثا على الهامش، بل آخر ما يشغل بال الاصوليين.

هذا، ونحن اتباعاً لطريقتهم نضع التمهيدات قبل البحث عن أصل المسألة في امور تسعة.

١ـ الواجب النفسي والغيري

تقدم في المقصد الأول [ص ٥٧] معنى الواجب النفسي والغيري، ويجب توضيحهما الآن، فإنّه هنا موضع الحاجة لبحثهما، لأن الوجوب الغيري هو نفس وجوب المقدمة، على تقدير القول بوجوبها. وعليه، *فنقول* في تعريفهما:

الواجب النفسي: ما وجب لنفسه، لا لواجب آخر.

الواجب الغيري: ما وجب لواجب آخر.

وهذا التعريفان اسدّ التعريفات لهما وأحسنها، ولكن يحتاجان إلى بعض من التوضيح:

فان قولنا: «ما وجب لنفسه» قد يتوهم منه المتوهم لأول نظرة ان العبارة تعطي ان معناها أن يكون وجوب الشيء علة لنفسه في الواجب النفسي، وذلك بمقتضى المقابلة لتعريف الواجب الغيري، إذ يستفاد منه ان وجوب الغير علة لوجوبه كما عليه المشهور. ولا شك في ان هذا محال في الواجب النفسي، إذكيف يكون الشيء علة لنفسه؟

ويندفع هذا التوهم بأدنى تأمل، فان ذلك التعبير عن الواجب النفسي، صحيح لا

غبار عليه، وهو نظير تعبيرهم عن الله تعالى بانه «واجب الوجوب لذاته»، فان غرضهم منه ان وجوده ليس مستفادا من الغير ولا لأجل الغير كالممكن، لا ان معناه انه معلول لذاته. وكذلك هنا نقول في الواجب النفسي، فان معنى «ما وجب لنفسه» ان وجوبه غير مستفاد من الغير ولا لأجل الغير، في قبال الواجب الغيري الذي وجوبه لأجل الغير، لا ان وجوبه مستفاد من نفسه.

وبهذا يتضح معنى تعريف الواجب الغيري «ما وجب لواجب آخر» فان معناه ان وجوبه لأجل الغير وتابع للغير، لكونه مقدمة لذلك الغير الواجب. وسيأتي في البحث الآتي توضيح معنى التبعية هذه ليتجلى لنا المقصود من الوجوب الغيري في الباب.

٢ـ معنى التبعية في الوجوب الغيري

قد شاع في تعبيراتهم كثيراً قولهم: «ان الواجب الغيري تابع في وجوبه لوجوب غيره»، ولكن هذا التعبير مجمل جداً، لأن التبعية في الوجوب يمكن أن تتصور لها معاني أربعة، فلابدّ من بيانها وبيان المعنى المقصود منها هنا، *فنقول:*

١ـأن يكون معنى الوجوب التبعي هو الوجوب بالعرض. ومعنى ذلك انه ليس في الواقع الا وجوب واحد حقيقي ـوهو الوجوب النفسي ـ ينسب إلى ذى المقدمة أولاً وبالذات وإلى المقدمة ثانياً وبالعرض. وذلك نظير الوجود بالنسبة إلى اللفظ والمعنى حينما يقال: المعنى موجود باللفظ، فان المقصود بذلك ان هناك وجوداً واحداً حقيقياً ينسب إلى اللفظ أولاً وبالذات وإلى المعنى ثانياً وبالعرض.

ولكن هذا الوجه من التبعية لاينبغي أن يكون هو المقصود من التبعية هنا، لأن المقصود من الوجوب الغيري وجوب حقيقي آخر يثبت للمقدمة غير وجوب ذيها النفسي، بأن يكون لكل من المقدمة وذيها وجوب قائما به حقيقة. ومعنى التبعية في هذا الوجه ان الوجوب الحقيقي واحد ويكون الوجوب الثاني وجوباً مجازياً. على أن هذا الوجوب بالعرض ليس وجوباً يزيد على اللابدّية العقلية للمقدمة حتى يمكن فرض النزاع فيه نزاعاً عملياً.

٢ـ أن يكون معنى التبعية صرف التأخر في الوجود، فيكون ترتب الوجوب الغيري على الوجوب النفسي نظير ترتب أحد الوجودين المستقلين على الآخر، بأن يفرض البعث الموجه للمقدمة بعثا مستقلاً ولكنه بعد البعث نحو ذيها مرتب عليه في الوجود، فيكون من قبيل الأمر بالحج المرتب وجوداً على حصول الاستطاعة، ومن قبيل الأمر بالصلاة بعد حصول البلوغ أو دخول الوقت.

ولكن هذا الوجه من التبعية أيضاً لاينبغي أن يكون هو المقصود هنا، فانه لو كان ذلك هو المقصود لكان هذا الوجوب للمقدمة ـ في الحقيقة ـ وجوباً نفسياً آخر في مقابل وجوب ذي المقدمة وإنما يكون وجوب ذى المقدمة له السبق في الوجود فقط. وهذا ينافي حقيقة المقدمية فانها لاتكون الا موصلة إلى ذى المقدمة في وجوبها معاً.

٣ـ أن يكون معنى التبعية ترشح الوجوب الغيري من الوجوب النفسي لذي المقدمة على وجه يكون معلولا له ومنبعثا منه انبعاث الاثر من مؤثره التكويني كانبعاث الحرارة من النار.

وكأنّ هذا الوجه من التبعية هو المقصود للقوم، ولذا قالوا بأن الوجوب المقدمة تابع لوجوب ذيها إطلاقاً واشتراطاً لمكان هذه المعلولية، لأن المعلول لايتحقق الا حيث تتحقق علته وإذا تحققت العلة لابدّ من تحققه بصورة لايتخلف عنها. وأيضاً عللوا امتناع وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها بامتناع وجود المعلول قبل وجود علته.

ولكن هذا الوجه لاينبغي أن يكون هو المقصود من تبعية الوجوب الغير وان اشتهر على الألسنة، لأن الوجوب النفسي لو كان علة للوجوب الغيري فلايصح فرضه الا علة فاعلية تكوينية دون غيرها من العلل، فانه لا معنى لفرضه علة صورية أو مادية أو غائية. ولكن فرضه علة فاعلية أيضاً باطل جزماً، لوضوح ان العلة الفاعلية الحقيقية للوجوب هو الآمر، لأن الأمر فعل الآمر.

والظاهر ان السبب في اشتهار معلولية الوجوب الغيري هو ان شوق الآمر للمقدمة هو الذي يكون منبعثا من الشوق إلى ذى المقدمة، لأن الانسان إذا اشتاق إلى فعل شيء اشتاق بالتبع إلى فعل كل ما يتوقف عليه. ولكن الشوق إلى فعل الشيء

من الغير ليس هو الوجوب وإنما الشوق إلى فعل الغير يدفع الآمر إلى الأمر به إذ لم يحصل ما يمنع من الأمر به، فإذا صدر منه الأمر وهو اهل له انتزع منه الوجوب.

والحاصل: ليس الوجوب الغيري معلولا للوجوب النفسي في ذى المقدمة ولاينتهي إليه في سلسلة العلل، وإنما ينتهي الوجوب الغيري في سلسلة علله إلى الشوق إلى ذى المقدمة إذا لم يكن هناك مانع لدى الآمر من الأمر بالمقدمة، لأن الشوق ـ على كل حال ـ ليس علة تامة إلى فعل ما يشتاق إليه. فتذكر هذا، فانه سينفعك في وجوب المقدمة المفوتة وفي أصل وجوب المقدمة، فانه بهذا البيان سيتضح كيف يمكن فرض وجوب المقدمة المفوتة قبل وجوب ذيها، و بهذا البيان سيتضح أيضاً كيف ان المقدمة مطلقاً ليست واجبة بالوجوب المولوى.

٤ـ أن يكون معنى التبعية هو ترشح الوجوب الغيري من الوجوب النفسي ولكن لا بمعنى انه معلول له، بل بمعنى ان الباعث للوجوب الغيري ـ على تقدير القول به ـ هو الواجب النفسي باعتبار ان الأمر بالمقدمة والبعث نحوها إنما هو لغاية التوصل إلى ذيها الواجب وتحصيله، فيكون وجوبها وصلة وطريقاً إلى تحصيل ذيها ولولا ان ذيها كان مراداً للمولى لما أوجب المقدمة. ويشير إلى هذا المعنى من التبعية تعريفهم للواجب الغيري بانه «ما وجب لواجب آخر»، أي لغاية واجب آخر ولغرض تحصيله والتوصل إليه، فيكون الغرض من وجوب المقدمة على تقدير القول به هو تحصيل ذيها الواجب.

وهذا المعنى هو الذي ينبغي أن يكون معنى التبعية المقصودة في الوجوب الغيري. و يلزمها أن يكون الوجوب الغيري تابعاً لوجوبها إطلاقاً و اشتراطاً.

وعليه، فالوجوب الغيري وجوب حقيقي ولكنه وجوب تبعي توصلي آلى، وشأن وجوب المقدمة شأن نفس المقدمة. فكما ان المقدمة بما هي مقدمة لايقصد فاعلها الا التوصل إلى ذيها، كذلك وجوبها إنما هو للتوصل إلى تحصيل ذيها، كالآلة الموصلة التي لاتقصد بالأصالة والاستدلال.

وسر هذا واضح، فان المولى ـ بناءً على القول بوجوب المقدمة ـ إذا أمر بذى

المقدمة فانه لابدّ له لغرض تحصيله من المكلف ان يدفعه ويبعثه نحو مقدماته فيأمره بها توصلا إلى غرضه. فيكون البعث نحو المقدمة ـ على هذا ـ بعثاً حقيقياً، لا أنه يتبع البعث إلى ذيها على وجه ينسب إليها بالعرض كما في الوجه الأوّل، ولا أنه يبعثه مستقل لنفس المقدمة ولغرض فيها بعد البعث نحو ذيها كما في الوجه الثاني، ولا ان البعث نحو المقدمة من آثار البعث نحو ذيها على وجه يكون معلولا له كما في الوجه الثالث. وسيأتي تتمة للبحث في المقدمات المفوتة.

٣ـ خصائص الوجوب الغيري

بعد ما اتضح معنى التبعية في الوجوب الغيري تتضح لنا خصائصه التي بها يمتاز عن الوجوب النفسي، وهي امور:

١ـ ان الواجب الغيري كما لا بعث استقلالي له ـ كما تقدم ـ لا إطاعة استقلالية له، وإنما إطاعته كوجوبه لغرض التوصل إلى ذي المقدمة، بخلاف الواجب النفسي فانه واجب لنفسه ويطاع لنفسه.

٢ـ انه بعد ان قلنا انه لا إطاعة استقلالية للوجوب الغيري وإنما إطاعته كوجوبه لصرف التوصل إلى ذي المقدمة فلابدّ ألا يكون له ثواب على إطاعته[1] غير الثواب الذي يحصل على إطاعة وجوب ذي المقدمة، كما لا عقاب على عصيانه غير العقاب على عصيان وجوب ذي المقدمة. ولذا نجد ان من ترك الواجب بترك مقدماته لايستحق أكثر من عقاب واحد على نفس الواجب النفسي، لا أنه يستحق عقابات متعددة بعدد مقدماته المتروكة.

واما ما ورد في الشريعة من الثواب على بعض المقدمات مثل ما ورد من الثواب على المشي على القدم إلى الحج أو زيارة الحسين عليه السلام وانه في كل خطوة كذا من

١- يرى السيد الجليل المحقق الخوئي ان المقدمة أمر قابل لان يأتي به الفاعل مضافاً به إلى المولى، فيترتب على فعلها الثواب إذا اتى بها كذلك. ولا ملازمة عنده بين ترتب الثواب على عمل وعدم استحقاق العقاب على تركه، ولايفرق في ذلك بين القول بوجوب المقدمة وعدمه. وهو رأي وجيه باعتبار ان فعل المقدمة يعد شروعاً في امتثال ذيها. (المؤلف)

الثواب فينبغي ـ على هذا ـ ان يحمل على توزيع ثواب نفس العمل على مقدماته باعتبار «إنّ أفضلَ الأَعمال أَحمزُها»، وكلما كثرت مقدمات العمل وزادت صعوبتها كثرت حَمازة العمل ومشقته، فينسب الثواب إلى المقدمة مجازاً ثانياً وبالعرض، باعتبار انها السبب في زيادة مقدار الحمازة والمشقة في نفس العمل، فتكون السبب في زيادة الثواب، لا ان الثواب على نفس المقدمة.

ومن أجل أنه لا ثواب على المقدمة استشكلوا في استحقاق الثواب على فعل بعض المقدمات، كالطهارات الثلاث الظاهر منه ان الثواب على نفس المقدمة بما هي. وسيأتي حلّه إن شاء الله تعالى.

٣ـ ان الوجوب الغيري لايكون الا توصلياً، أي لايكون في حقيقته عبادياً ولايقتضي في نفسه عبادية المقدمة إذ لايتحقق فيه قصد الامتثال على نحو الاستقلال كما قلنا في الخاصة الاولى انه لا إطاعة استقلالية له، بل إنما يؤتى بالمقدمة بقصد التوصل إلى ذيها وإطاعة أمر ذيها فالمقصود بالامتثال به نفس أمر ذيها. ومن هنا استشكلوا في عبادية بعض المقدمات كالطهارات الثلاث. وسيأتي حلّه إن شاء الله تعالى.

٤ـ ان الوجوب الغيري تابع لوجوب ذي المقدمة إطلاقاً واشتراطاً وفعلية وقوة، قضاء لحق التبعية، كما تقدم. ومعنى ذلك انه كل ما هو شرط في وجوب ذي المقدمة فهو شرط في وجوب المقدمة، وما ليس بشرط لايكون شرطاً لوجوبها، كما انه كلما تحقق وجوب ذي المقدمة تحقق معه وجوب المقدمة. وعلى هذا قيل يستحيل تحقق وجوب فعلي للمقدمة قبل تحقق وجوب ذيها لاستحالة حصول التابع قبل حصول متبوعه، أو لاستحالة حصول المعلول قبل حصول علته بناءً على أن وجوب المقدمة معلول لوجوب ذيها.

ومن هنا استشكلوا في وجوب المقدمة قبل زمان ذيها في المقدمات المفوتة كوجوب الغسل ـ مثلاً ـ قبل الفجر لإدراك الصوم على طهارة حين طلوع الفجر، فعدم تحصيل الغسل قبل الفجر يكون مفوتاً للواجب في وقته، ولهذا سمّيت مقدمة مفوّتة باعتبار ان تركها قبل الوقت يكون مفوتا للواجب في وقته فقالوا بوجوبها

قبل الوقت مع ان الصوم لايجب قبل وقته فكيف تفرض فعلية وجوب مقدمته؟ وسيأتي إن شاء الله تعالى حلّ هذا الإشكال في بحث المقدمات المفوتة.

٤ـ مقدمة الوجوب

قسّموا المقدمة إلى قسمين مشهورين:

١ـ«*مقدمة الوجوب*»، وتسمى المقدمة الوجوبية وهي: ما يتوقّف عليها نفس الوجوب، بأن تكون شرطاً للوجوب على قول مشهور. وقيل انها تؤخذ في الواجب على وجه تكون مفروضة التحقق والوجود على قول آخر، ومع ذلك تسمى مقدمة الوجوب. ومثالها الاستطاعة بالنسبة إلى الحج، وكالبلوغ والعقل و القدرة بالنسبةإلى جميع الواجبات، ويسمى الواجب بالنسبة إليها«الواجب المشروط».

٢ـ«*مقدمة الواجب*»، وتسمى المقدمة الوجودية وهي: ما يتوقّف عليها وجود الواجب بعد فرض عدم تقييد الوجوب بها، بل يكون الوجوب بالنسبة إليها مطلقاً ولاتؤخذ بالنسبة إليه مفروضة الوجود، بل لابدّ من تحصيلها مقدمة لتحصيله كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، والسفر بالنسبة إلى الحج ونحو ذلك. ويسمى الواجب بالنسبة إليها «الواجب المطلق»[١].

والمقصود من ذكر هذا التقسيم بيان ان محل النزاع في مقدمة الواجب هو خصوص القسم الثاني، أعني المقدمة الوجودية، دون المقدمة الوجوبية. والسرّ واضح، لأنه إذا كانت المقدمة الوجوبيّة مأخوذة على أنها مفروضة الحصول فلا معنى لوجوب تحصيلها، فانه خُلْف، فلايجب تحصيل الاستطاعة لأجل الحج، بل ان اتفق حصول الاستطاعة وجب الحج عندها. وذلك نظير الفوت في قوله عليه السلام: «إقض ما فاتتك كما فات» فانه لايجب تحصيله لأجل إمتثال الأمر بالقضاء، بل ان اتفق الفوت وجب القضاء.

٥ـ المقدمة الداخلية

تنقسم المقدمة الوجودية إلى قسمين: داخلية وخارجية.

١- راجع عن الواجب المشروط والمطلق، المقصد الأول ص ٦٤.

١ـ «*المقدمة الداخلية*»: هي جزء الواجب المركب، كالصلاة. وإنما اعتبروا الجزء مقدمة فباعتبار ان المركب متوقف في وجوده على اجزائه فكل جزء في نفسه هو مقدمة لوجود المركب، كتقدم الواحد على الاثنين، وإنّما سمّيت «داخلية» فلأجل أن الجزء داخل في قوام المركب، وليس للمركب وجود مستقل غير نفس وجود الاجزاء.

٢ـ «*المقدمة الخارجية*»: وهي كل ما يتوقف عليه الواجب وله وجود مستقل خارج عن وجود الواجب.

والغرض من ذكر هذا التقسيم هو بيان ان النزاع في مقدمة الواجب هل يشمل المقدمة الداخلية أو ان ذلك يختص بالخارجية؟ ولقد أنكر جماعة شمول النزاع للداخلية. وسندهم في هذا الإنكار أحد أمرين:

الأول: إنكار المقدمية للجزء رأساً، باعتبار ان المركب نفس الإجزاء بالأسر فكيف يفرض توقف الشيء على نفسه؟

الثاني: بعد تسليم ان الجزء مقدمة، ولكن يستحيل اتصافه بالوجوب الغيري مادام انه واجب بالوجوب النفسي، لأن المفروض انه جزء الواجب بالوجوب النفسي، وليس المركب الا اجزاءه بالاسر، فينبسط الواجب على الاجزاء. وحينئذٍ لو وجب الجزء بالوجوب الغيري أيضاً لاتصف الجزء بالوجوبين.

وقد اختلفوا في بيان وجه استحالة اجتماع الوجوبين، ولايهمّنا بيان الوجه فيه بعد الاتفاق على الاستحالة.

ولماكان هذا البحث لاتتوقع منه فائدة عملية حتى مع فرض الفائدة العملية في مسألة وجوب المقدمة، مع انه بحث دقيق يطول الكلام حوله فنحن نطوى عنه صَفْحاً مُحيلين الطالب إلى المطولات إن شاء.

٦ـ الشرط الشرعي

ان المقدمة الخارجية تنقسم إلى قسمين: عقلية وشرعية.

١ـ «*المقدمة العقلية*»: هي كل أمر يتوقف عليه وجود الواجب توقفاً واقعيا يدركه العقل بنفسه من دون استعانة بالشرع، كتوقف الحج على قطع المسافة.

٢ـ *«المقدمة الشرعية»*: هي كل أمر يتوقف عليه الواجب توقفا لايدركه العقل بنفسه، بل يثبت ذلك من طريق الشرع، كتوقف الصلاة على الطهارة واستقبال القبلة ونحوهما. ويسمى هذا الأمر أيضاً «الشرط الشرعي»، باعتبار أخذه شرطاً وقيداً في المأمور به عند الشارع، مثل قوله عليه السلام: «لا صلاة الا بطهور» المستفاد منه شرطية الطهارة للصلاة.

والغرض من ذكر هذا التقسيم بيان ان النزاع في مقدمة الواجب هل يشمل الشرط الشرعي؟ ولقد ذهب بعض أعاظم مشايخنا ـ على ما يظهر من بعض تقريرات درسه ـ إلى ان الشرط الشرعي كالجزء لايكون واجباً بالوجوب الغيري، وسماه «مقدمة داخلية بالمعنى الأعم»، باعتبار ان التقييد لماكان داخلاً في المأمور به وجزءاً له[1] فهو واجب بالوجوب النفسي. ولما كان انتزاع التقييد إنما يكون من القيد ـ أي منشأ انتزاعه هو القيد ـ والأمر بالعنوان المنتزع أمر بمنشأ انتزاعه، إذ لا وجود للعنوان المنتزع الا بوجود منشأ انتزاعه، فيكون الأمر النفسي المتعلق بالتقييد متعلقا بالقيد؛ وإذاكان القيد واجباً نفسياً فكيف يكون مرة اخرى واجباً بالوجوب الغيري؟

ولكن هذا كلام لايستقيم عند شيخنا المحقق الاصفهاني رحمه الله وقد ناقشه في مجلس بحثه بمناقشات مفيدة. وهو على حق في مناقشاته:

اما **أولاً** فلأن هذا القيد المفروض دخوله في المأمور به لايخلو، اما أن يكون دخيلاً في أصل الغرض من المأمور به، واما أن يكون دخيلا في فعلية الغرض منه، ولا ثالث لهما.

فان كان من قبيل الأول، فيجب أن يكون مأموراً به بالأمر النفسي، ولكن بمعنى ان متعلق الأمر لابدّ أن يكون الخاص بما هو خاص وهو المركب من المقيد والقيد فيكون

١ـ ان الفرق بين الجزء والشرط هو انه في الجزء يكون التقييد والقيد معاً داخلين في المأمور به، واما في الشرط فالتقييد فقط يكون داخلاً والقيد يكون خارجاً، يعني أن التقييد يكون جزءاً تحليلياً للمأمور به اذ يكون المأمور به ـ في المثال ـ هو الصلاة بما هي مقيّدة بالطهارة، أي ان المأموربه هو المركب من ذات الصلاة والتقييد بوصف الطهارة. فذات الصلاة جزء تحليلي والتقييد جزء تحليلي آخر. (المؤلف)

القيد والتقييد معاً داخلين. والسرّ في ذلك واضح، لأن الغرض يدعو بـالأصالة إلى إرادة ما هو وافٍ بالغرض وما يفي بالغرض ـ حسب الفرض ـ هو الخاص بما هـو خاص، أي المركب من المقيد والقيد، لا ان الخصوصية تكون خصوصية في المأمور به المفروغ عن كونه مأموراً به، لأن المفروض ان ذات المأمور به ذى الخصوصية ليس وحده دخيلا في الغرض. وعلى هذا فيكون هذا القيد جزءاً من المأمـور بـه كسـائر اجزائه الاخرى، ولا فرق بين جزء وجزء في كونه مـن جمـلة المـقدمات الداخـلية، فتسمية مثل هذا الجزء بالمقدمة الداخلية بالمعنى الأعم بلا وجه بل هو مقدمة داخلية بقول مطلق، كما لا وجه لتسميته بالشرط.

وان كان من قبيل الثاني، فهذا هو شأن الشرط سواء كان شرطاً شرعياً أو عقلياً ومثل هذا لايعقل ان يدخل في حيز الأمر النفسي، لأن الغرض ـ كما قـلنا ـ لايـدعو بالأصالة الا إلى إرادة ذات ما يفي بالغرض و يقوم به في الخارج، و أما ما له دخل في تاثير السبب، أي في فعلية الغرض فلايدعو إليه الغرض في عرض ذات السبب، بل الذي يدعو إلى ايجاد شرط التأثير لابدّ أن يكون غرضاً تبعيا يتبع الغرض الأصلي وينتهي إليه.

ولا فرق بين الشرط الشرعي وغيره في ذلك، وإنما الفرق ان الشرط الشرعي لما كان لايعلم دخله في فعلية الغرض الا من قبل المولى، كالطهارة والاستقبال ونحوهما بالنسبة إلى الصلاة، فلابدّ أن ينبه المولى على اعتباره ولو بأن يأمر به، امـا بـالأمر المتعلق بالمأمور به أي يأخذه قيداً فيه كأن يقول مثلاً: صل عـن طـهارة، أو بأمـر مستقل كأن يقول مثلاً: تطهر للصلاة، وعلى جميع الأحوال لاتكون الإرادة فيه تبعية وكذا الأمر به.

يكون مأموراً به بالأمر النفسي، بل الإرادة فيه تبعية وكذا الأمر به. فان قلتم: على هذا يلزم سقوط الأمر المتعلق بذات السبب الواجب إذا جاء بـه المكـلف مـن دون الشرط، *قلت*: من لوازم الاشتراط عدم سقوط الأمـر بـالسبب بـفعله مـن دون شرطه، والاكان الاشتراط لغواً وعبثاً.

واما *ثانياً* فلو سلّمنا دخول التقييد في الواجب على وجه يكون جزءاً منه فان هذا لايوجب أن يكون نفس القيد والشرط الذي هو حسب الفرض منشأ لانتزاع التقييد مقدمة داخلية، بل هو مقدمة خارجية، فان وجود الطهارة ـ مثلاً ـ يوجب حصول تقييد الصلاة بها، فتكون مقدمة خارجية للتقييد الذي هو جزء حسب الفرض. وهذا يشبه المقدمات الخارجية لنفس اجزاء المأمور بها الخارجية، فكما ان مقدمة الجزء ليست بجزء فكذلك مقدمة التقييد ليست جزءا.

والحاصل: انه لما فرضتم في الشرط ان التقييد داخل وهو جزء تحليلي فقد فرضتم معه ان القيد خارج، فكيف تفرضونه مرة اخرى انه داخل في المأمور به المتعلق بالمقيد.

٧ـ الشرط المتأخر

لا شك في ان من الشروط الشرعية ما هو متقدم في وجوده زماناً على المشروط كالوضوء والغسل بالنسبة إلى الصلاة ونحوها، بناءً على أن الشرط نفس الأفعال لا أثرها الباقي إلى حين الصلاة. ومنها ما هو مقارن للمشروط في وجوده زمانا كالاستقبال وطهارة اللباس للصلاة.

وإنما وقع الشك في الشرط المتأخر، أي انه هل يمكن أن يكون الشرط الشرعي متأخرا في وجوده زمانا عن المشروط أو لايمكن؟

ومن قال بعدم إمكانه قاس الشرط الشرعي على الشرط العقلي، فان المقدمة العقلية يستحيل فيها أن تكون متأخرة عن ذى المقدمة، لأنه لايوجد الشيء الا بعد فرض وجود علته التامة المشتملة على كل ماله دخل في وجوده لاستحالة وجود المعلول بدون علته التامة. وإذا وجد الشيء فقد انتهى. فأية حاجة له تبقى إلى ما سيوجد بعد.

ومنشأ هذا الشك والبحث ورود بعض الشروط الشرعية التي ظاهرها تأخرها في الوجود عن المشروط، وذلك مثل الغسل الليلي للمستحاضة الكبرى الذي هو شرط ـ عند بعضهم ـ لصوم النهار السابق على الليل. ومن هذا الباب اجازة بيع الفضولى بناءً على أنها كاشفة عن صحة البيع لا ناقلة.

ولأجل ما ذكرنا من استحالة الشرط المتأخر في العقليات اختلف العلماء في الشرط الشرعي اختلافاً كثيراً جداً، فبعضهم ذهب إلى إمكان الشرط المتأخر في الشرعيات وبعضهم ذهب إلى استحالته قياسا على الشرط العقلي كما ذكرنا آنفا، والذاهبون إلى الاستحالة أوّلوا ما ورد في الشريعة بتأويلات كثيرة يطول شرحها.

وأحسن ما قيل في توجيه إمكان الشرط المتأخر في الشرعيات ما عن بعض مشايخنا الأعاظم ﷺ في بعض تقريرات درسه، وخلاصته: إنّ الكلام تارةً يكون في شرط المأمور به، واخرى في شرط الحكم سواء كان تكليفيا أم وضعيا.

اما في «شرط المأمور به» فانّ مجرد كونه شرطاً شرعياً للمأمور به لا مانع منه، لأنه ليس معناه الا أخذه قيداً في المأمور به على أن تكون الحصة الخاصة من المأمور به هي المطلوبة. وكما يجوز ذلك في الأمر السابق والمقارن فانه يجوز في اللاحق بلا فرق. نعم إذا رجع الشرط الشرعي إلى شرط واقعي كرجوع شرط الغسل الليلي للمستحاضة إلى أنه رافع للحدث في النهار فانه يكون حينئذٍ واضح الاستحالة كالشرط الواقعي بلا فرق.

وسر ذلك ان المطلوب لما كان هو الحصة الخاصة من طبيعي المأمور به فوجود القيد المتأخر لا شأن له الا الكشف عن وجود تلك الحصة في ظرف كونها مطلوبة. ولا محذور في ذلك، إنما المحذور في تأثير المتأخر في المتقدم.

واما في «شرط الحكم» سواء كان الحكم تكليفيا أم وضعيا، فان الشرط فيه معناه أخذه مفروض الوجود والحصول في مقام جعل الحكم وانشائه، وكونه مفروض الوجود لايفرق فيه بين أن يكون متقدما أو مقارنا أو متأخراكأن يجعل الحكم في الشرط المتأخر على الموضوع المقيد بقيد أخذه مفروض الوجود بعد وجود الموضوع.

ويتقرب ذلك إلى الذهن بقياسه على الواجب المركب التدريجي الحصول، فان التكليف في فعليته في الجزء الأول وما بعده يبقى مراعي إلى ان يحصل الجزء الاخير من المركب، وقد بقيت ـ إلى حين حصول كمال الاجزاء ـ شرائط التكليف من الحياة والقدرة ونحوهما.

وهكذا يفرض الحال فيما نحن فيه، فان الحكم في الشرط المتأخر يسبق في فعليته مراعي إلى ان يحصل الشرط الذي أخذ مفروض الحصول، فكما ان الجزء الأول من المركب التدريجي الواجب في فرض حصول جميع الاجزاء يكون واجباً وفعلي الوجوب من أول الأمر لا ان فعليته تكون بعد حصول جميع الاجزاء، وكذا باقي الاجزاء لاتكون فعليتها بعد حصول الجزء الاخير بل حين حصولها ولكن في فرض حصول الجميع، فكذلك ما نحن فيه يكون الواجب المشروط بالشرط المتأخر فعلي الوجوب من أول الأمر في فرض حصول الشرط في ظرفه لا ان فعليته تكون متأخرة حين الشرط.

هذا خلاصة رأي شيخنا المعظم، ولايخلو عن مناقشة، والبحث عن الموضوع بأوسع مما ذكرنا لايسعه هذا المختصر.

٨ ـ المقدمات المفوتة

ورد في الشريعة المطهرة وجوب بعض المقدمات قبل زمان ذيها في الموقتات كوجوب قطع المسافة للحج قبل حلول ايامه. ووجوب الغسل من الجنابة للصوم قبل الفجر، ووجوب الوضوء أو الغسل ـ على قول ـ قبل وقت الصلاة عند العلم بعدم التمكن منه بعد دخول وقتها ... وهكذا.

وتسمى هذه المقدمات باصطلاحهم «المقدمات المفوتة» باعتبار ان تركها موجب لتفويت الواجب في وقته كما تقدم.

ونحن *نقول*: لو لم يحكم الشارع المقدس بوجوب مثل هذه المقدمات فان العقل يحكم بلزوم الإتيان بها، لأن تركها موجب لتفويت الواجب في ظرفه، ويحكم أيضاً بأن التارك لها يستحق العقاب على الواجب في ظرفه بسبب تركها.

ولأول وهلة يبدو ان هذين الحكمين العقليين الواضحين لاينطبقان على القواعد العقلية البديهية في الباب من جهتين:

اما *أولاً*، فلأن وجوب المقدمة تابع لوجوب ذيها، على أي نحو فرض من انحاء التبعية، لاسيما إذا كان من نحو تبعية المعلول لعلته على ما هو المشهور. فكيف يفرض

الواجب التابع في زمان سابق على زمان فرض الوجوب المتبوع؟

واما *ثانياً*، فلأنه كيف يستحق العقاب على تـرك الواجب بـترك مـقدمته قـبل حضور وقته مع انه حسب الفرض لا وجوب له فعلاً. واما في ظرفه فينبغي ان يسقط وجوبه لعدم القدرة عليه بترك مقدمته والقدرة شرط عقلي في الوجوب.

ولأجل التوفيق بين هاتيك البديهيات العقلية التي يبدو كأنها مـتعارضة ـ وان كان يستحيل التعارض في الأحكام العقلية وبديهيات العقل ـ حاول جماعة من أعلام الاصوليين المتأخرين تصحيح ذلك بفرض انفكاك زمان الوجوب عن زمان الواجب وتقدمه عليه، اما في خصوص المـوقتات أو في مـطلق الواجـبات، عـلى اخـتلاف المسالك. وبذلك يحصل لهم التوفيق بين تلك الأحكام العقلية، لأنه حينما يفرض تقدم وجوب ذى المقدمة على زمانه فلا مانع مـن فـرض وجـوب المـقدمة قـبل وقت الواجب، وكان استحقاق العقاب على ترك الواجب على القاعدة لأن وجوبه كان فعلياً حين ترك المقدمة.

اما كيف يفرض تقدم زمان الوجوب على زمان الواجب وبأي مناط؟ فهذا مـا اختلف فيه الأنظار والمحاولات.

فأول المحاولين لحلّ هذه الشبهة ـ فيما يبدو ـ صاحب الفصول الذي قال بجواز تقدم زمان الوجوب على طريقة «الواجب المعلق» الذي اخترعه كما أشرنا إليـه في المقصد الأول[١]. وذلك في خصوص الموقتات، بفرض ان الوقت في الموقتات وقت للواجب فقط لا للوجوب، أي ان الوقت ليس شرطاً وقيداً للوجوب بـل هـو قـيد للواجب. فالوجوب ـ على هذا الفرض ـ متقدم على الوقت ولكن الواجب معلق على حضور وقته. والفرق بين هذا النوع وبـين الواجب المـشروط هـو ان التـوقف في المشروط للوجوب وفى المعلق للفعل. وعليه لا مانع من فرض وجوب المقدمة قبل زمان ذيها[٢].

١- المقصد الأول، ص ٦٥.

٢- الفصول، ص٧٩.

ولكن *نقول:* على تقدير إمكان فرض تقدم زمان الوجوب على زمان الواجب، فان فرض رجوع القيد إلى الواجب لا إلى الوجوب يحتاج إلى دليل، ونفس ثبوت وجوب المقدمة المفوتة قبل زمان وجوب ذيها لايكون وحده دليلاً على ثبوت الواجب المعلق، لأن الطريق في تصحيح وجوب المقدمة المفوتة لاينحصر فيه كما سيأتي بيان الطريق الصحيح.

والمحاولة الثانية، ما نسب إلى الشيخ الأنصاري ﴿قُدِّسَ سِرُّهُ﴾ من رجوع القيد في جميع شرائط الوجوب إلى المادة وان اشتهر القول برجوعها إلى الهيئة؛ سواء كان الشرط هو الوقت أو غيره، كالاستطاعة للحج والقدرة والبلوغ والعقل ونحوها من الشرائط العامة لجميع التكاليف. ومعنى ذلك ان الوجوب الذي هو مدلول الهيئة في جميع الواجبات مطلق دائماً غير مقيد بشرط أبداً وكل ما يتوهم من رجوع القيد إلى الوجوب فهو راجع في الحقيقة إلى الواجب الذي هو مدلول المادة. غاية الأمر ان بعض القيود مأخوذة في الواجب على وجه يكون مفروض الحصول والوقوع كالاستطاعة بالنسبة إلى الحج، ومثل هذا لايجب تحصيله ويكون حكمه حكم ما لوكان شرطاً للوجوب، وبعضها لايكون مأخوذاً على وجه يكون مفروض الحصول، بل يجب تحصيله توصلا إلى الواجب لأن الواجب يكون هو المقيد بما هو مقيد بذلك القيد.

وعلى هذا التصوير، فالوجوب يكون دائماً فعلياً قبل مجيء وقته، وشأنه في ذلك، شأن الوجوب على القول بالواجب المعلق لا فرق بينهما في الموقتات بالنسبة إلى الوقت، فإذاكان الواجب استقباليا فلا مانع من وجوب المقدمة المفوتة قبل زمان ذيها.

والمحاولة الثالثة، ما نسب إلى بعضهم من ان الوقت شرط للوجوب لا للواجب كما في المحاولتين الأوليتين، ولكنه مأخوذ فيه على نحو الشرط المتأخر. وعليه فالوجوب يكون سابقاً على زمان الواجب نظير القول بالمعلق فيصح فرض وجوب المقدمة المفوتة قبل زمان ذيها لفعلية الوجوب قبل زمانه فتجب مقدمته.

وكل هذه المحاولات مذكرة في كتب الاصول المطولة وفيها مناقشات وأبحاث طويلة لايسعها هذا المختصر، ومع الغض عن المناقشة في إمكانها في أنفسها لا دليل

عليها الا ثبوت وجوب المقدمة قبل زمان ذيها، إذ كل صاحب محاولة منها يعتقد ان التخلص من إشكال وجوب المقدمة قبل زمان ذيها، ينحصر في المحاولة التي يتصورها فالدليل الذي يدل على وجوب المقدمة المفوتة قبل وقت الواجب لا محالة يدل عنده على محاولته.

والذي أعتقده انه لا موجب لكل هذه المحاولات لتصحيح وجوب المقدمة قبل زمان ذيها، فان الصحيح ـ كما أفاده شيخنا الاصفهاني ﷺ ـ ان وجوب المقدمة ليس معلولا لوجوب ذيها ولا مترشحا منه، فليس هناك إشكال في وجوب المقدمة المفوتة قبل زمان ذيها حتى نلتجيء إلى إحدى هذه المحاولات لفك الإشكال، وكل هذه الشبهة إنما جاءت من هذا الفرض وهو فرض معلولية وجوب المقدمة لوجوب ذيها، وهو فرض لا واقع له أبداً، وان كان هذا القول يبدو غريبا على الاذهان المشبعة بفرض ان وجوب ذي المقدمة علة لوجوب المقدمة، بل *نقول* أكثر من ذلك: انه يجب في المقدمة المفوتة ان يتقدم وجوبها على وجوب ذيها، إذا كنا نقول بأن مقدمة الواجب واجبة، وإن كان الحق ـ وسيأتي ـ عدم وجوبها مطلقاً.

ولبيان عدم معلولية وجوب المقدمة لوجوب ذيها نذكر ان الأمر ـ في الحقيقة ـ هو فعل الآمر، سواء كان الأمر نفسياً أم غيرياً، فالآمر هو العلة الفاعلية له دون سواه، ولكن كل أمر إنما يصدر عن إرادة الآمر لأنه فعله الاختياري والإرادة بالطبع مسبوقة بالشوق إلى فعل المأمور به، أي ان الآمر لابدّ أن يشتاق أولاً إلى فعل الغير على أن يصدر من الغير، فإذا اشتاقه لابدّ أن يدعو الغير ويدفعه ويحثه على الفعل فيشتاق إلى الأمر به. وإذا لم يحصل مانع من الأمر فلا محالة يشتد الشوق إلى الأمر حتى يبلغ الإرادة الحتمية فيجعل الداعي في نفس الغير للفعل المطلوب وذلك بتوجيه الأمر نحوه.

هذا حال كل مأمور به، ومن جملته «مقدمة الواجب»، فانه إذا ذهبنا إلى وجوبها من قبل المولى لابدّ أن نفرض حصول الشوق أولاً في نفس الآمر إلى صدورها من المكلف، غاية الأمر ان هذا الشوق تابع للشوق إلى فعل ذي المقدمة ومنبثق منه، لأن

المختار إذا اشتاق إلى تحصيل شيء وأحبه اشتاق وأحب بالتبع كل ما يتوقف عليه ذلك الشيء على نحو الملازمة بين الشوقين. وإذا لم يكن هناك مانع من الأمر بالمقدمات حصلت لدى الآمر ـ ثانياً ـ الإرادة الحتمية التي تتعلق بالأمر بها فيصدر حينئذٍ الأمر.

إذا عرفت ذلك، فانك تعرف انه إذا فرض ان المقدمة متقدّمة بالوجود الزماني على ذيها على وجه لايحصل ذوها في ظرفه وزمانه الا إذا حصلت هي قبل حلول زمانه، كما في أمثلة المقدمات المفوتة، فانه لا شك في ان الآمر يشتاقها ان تحصل في ذلك الزمان المتقدم، وهذا الشوق بالنسبة إلى المقدمة يتحول الى الارادة الحتمية بالأمر، اذ لامانع الى البعث نحوها حينئذٍ، والمفروض ان وقتها قد حان فعلاً فلابدّ أن يأمر بها فعلاً. اما ذوالمقدمة فحسب الفرض لايمكن البعث نحوه والأمر به قبل وقته لعدم حصول ظرفه، فلا أمر قبل الوقت، وان كان الشوق إلى الأمر به حاصل حينئذٍ ولكن لايبلغ مبلغ الفعلية لوجود المانع.

والحاصل: ان الشوق إلى ذى المقدمة والشوق إلى المقدمة حاصلان قبل وقت ذى المقدمة، والشوق الثاني منبعث ومنبثق من الشوق الأول ولكن الشوق إلى المقدمة يؤثر أثره ويصير إرادة حتمية لعدم وجود ما يمنع من الأمر، دون الشوق إلى ذى المقدمة لوجود المانع من الأمر.

وعلى هذا، فتجب المقدمة المفوتة قبل وجوب ذيها ولا محذور فيه، بل هو أمر لابدّ منه ولا يصح ان يقع غير ذلك.

ولا تستغرب ذلك فان هذا أمر مطرد حتى بالنسبة إلى أفعال الانسان نفسه، فانه إذا اشتاق إلى فعل شيء اشتاق إلى مقدماته تبعا، ولما كانت المقدمات متقدمة بالوجود زمانا على ذيها، فان الشوق إلى المقدمات يشتد حتى يبلغ درجة الإرادة الحتمية المحركة للعضلات فيفعلها، مع ان ذى المقدمة لم يحن وقته بعد، ولم تحصل له الإرادة الحتمية المحركة للعضلات وإنما يمكن أن تحصل له الإرادة الحتمية إذا حان وقته بعد طى المقدمات.

فارادة الفاعل التكوينية للمقدمة متقدمة زمانا على إرادة ذيها، وعلى قياسها الإرادة التشريعية، فلابدّ أن تحصل للمقدمة المتقدمة زمانا قبل ان تحصل لذيها المتأخر زمانا، فيتقدم الوجوب الفعلى للمقدمة على الوجوب الفعلى لذيها زمانا، على العكس مما اشتهر، ولا محذور فيه بل هو المتعين.

وهذا حال كل متقدم بالنسبة إلى المتأخر فان الشوق يصير شيئاً فشيئاً قصداً وإرادةً، كما في الأفعال التدريجية الوجود.

وقد تقدم معنى تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذيها فلانعيد، وقلنا انه ليس معناه معلوليته لوجوب ذى المقدمة وتبعيته له وجوداً كما اشتهر على لسان الاصوليين.

فان قلتَ: ان وجوب المقدمة ـ كما سبق ـ تابع لوجوب ذى المقدمة إطلاقاً واشتراطاً، ولا شك في ان الوقت ـ على الرأي المعروف ـ شرط لوجوب ذى المقدمة، فيجب أن يكون أيضاً وجوب المقدمة مشروطاً به، قضاءً لحقّ التبعية.

قلتُ: ان الوقت على التحقيق ليس شرطاً للوجوب بمعنى انه دخيل في مصلحة الأمر كالاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحج، وان كان دخيلا في مصلحة المأمور به، ولكنه لايتحقق البعث قبله، فلابدّ أن يؤخذ مفروض الوجوب بمعنى عدم الدعوة إليه، لأنه غير اختياري للمكلف. اما عدم تحقق وجوب الموقت قبل الوقت فلامتناع البعث قبل الوقت.

والسر واضح لأن البعث حتى البعث الجعلى منه يلازم الانبعاث إمكاناً ووجوداً، فإذا أمكن الانبعاث أمكن البعث والا فلا، وإذ يستحيل الانبعاث قبل الوقت استحال البعث نحوه حتى الجعلى. ومن أجل هذا نقول بامتناع الواجب المعلق لأنه يلازم انفكاك الانبعاث عن البعث.

وهذا بخلاف المقدمة قبل وقت الواجب فانه يمكن الانبعاث نحوها فلا مانع من فعلية البعث بالنظر إليها لو ثبت، فعدم فعلية الوجوب قبل زمان الواجب إنما هو لوجود المانع لا لفقدان الشرط، وهذا المانع موجود في ذى المقدمة قبل وقته مفقود في المقدمة.

ويتفرع على هذا فرع فقهي وهو: انه حينئذٍ لا مانع في المقدمة المفوتة العبادية كالطهارات الثلاث من قصد الوجوب في النية قبل وقت الواجب لو قلنا بأن مقدمة الواجب واجبة.

والحاصل: ان العقل يحكم بلزوم الإتيان بالمقدمة المفوتة قبل وقت ذيها ولا مانع عقلي من ذلك.

هذا كله من جهة إشكال انفكاك وجوب المقدمة عن وجوب ذيها. واما من جهة إشكال استحقاق العقاب على ترك الواجب بترك مقدمته مع عدم فعلية وجوبه، فيعلم دفعه مما سبق فان التكليف بذى المقدمة الموقت يكون تام الاقتضاء وان لم يصر فعلياً لوجود المانع وهو عدم حضور وقته. ولا ينبغي الشك في ان دفع التكليف مع تمامية اقتضائه تفويت لغرض المولى المعلوم الملزم. وهذا يعد ظلما في حقه وخروجا عن زى الرقية وتمردا عليه، فيستحق عليه العقاب واللوم من هذه الجهة، وان لم يكن فيه مخالفة للتكليف الفعلى المنجز.

وهذا لايشبه دفع مقتضى التكليف كعدم تحصيل الاستطاعة للحج، فان مثله لايعد ظلما وخروجا عن زى الرقية وتمردا على المولى، لأنه ليس فيه تفويت لغرض المولى المعلوم التام الاقتضاء. والمدار في استحقاق العقاب هو تحقق عنوان الظلم للمولى القبيح عقلاً.

٩ـ المقدمة العبادية

ثبت بالدليل ان بعض المقدمات الشرعية لاتقع مقدمة الا إذا وقعت على وجه عبادي، وثبت أيضاً ترتب الثواب عليها بخصوصها. ومثالها منحصر في الطهارات الثلاث: الوضوء والغسل والتيمم.

وقد سبق في الأمر الثاني الإشكال فيها من جهتين: من جهة ان الواجب الغيري لايكون الا توصلياً، فكيف يجوز ان تقع المقدمة بما هي مقدمة عبادة، ومن جهة ثانية ان الواجب الغيري بما هو واجب غيرى لا استحقاق للثواب عليه.

وفي الحقيقة ان هذا الإشكال ليس الا إشكالاً على اصولنا التي أصلناها للواجب

الغيري، فنقع في حيرة في التوفيق بين ما فهمناه عن الواجب الغيري وبين عبادية هذه المقدمات الثابتة عباديتها، والا فكون هذه المقدمات عبادية يستحق الثواب عليها أمر مفروغ عنه لايمكن رفع اليد عنه.

فاذن، لابدّ لنا من توضيح ما أصلناه في الواجب الغيري بتوجيه عبادية المقدمة على وجه يلائم توصلية الأمر الغيري، وقد ذهبت الآراء أشتاتا في توجيه ذلك.

ونحن *نقول* على الاختصار: انه من المتيقن الذي لاينبغي ان يتطرق إليـه الشك من أحد، ان الصلاة ـ مثلاً ـ ثبت من طريق الشرع تـوقف صـحتها عـلى إحـدى الطهارات الثلاث، ولكن لاتتوقف على مجرد أفعالها كيفما اتفق وقـوعها، بـل إنمـا تتوقف على فعل الطهارة إذا وقع على الوجه العبادي، أي إذا وقع متقرباً به إلى الله تعالى؛ فالوضوء العبادي ـ مثلاً ـ هو الشرط وهو المقدمة التي تتوقف صحة الصلاة عليها.

وعليه، لابدّ أن يفرض الوضوء عبادة قبل فرض تعلق الأمر الغيري به، لأن الأمر الغيري ـ حسبما فرضناه ـ إنما يتعلق بالوضوء العبادي بما هو عبادة، لا بأصل الوضوء بما هو؛ فلم تنشأ عباديته من الأمر الغيري حتى يقال ان عباديته لا تـلائم تـوصّليه الأمر الغيري بل عباديته لابدّ أن تكون مفروضة التحقق قبل فرض تـعلق الأمـر الغيري. ومن هنا يصح استحقاق الثواب عليه لأنه عبادة في نفسه.

ولكن ينشأ من هذا البيان إشكال آخر، وهو انه إذا كانت عبادية الطهارات غير ناشئة من الأمر الغيري، فما هو الأمر المصحح لعباديتها، والمعروف انه لايصح فرض العبادة عبادة الا بتعلق أمر بها ليمكن قصد امتثاله، لأن قصد امتثال الأمر هو المقوم لعبادية العبادة عندهم. وليس لها في الواقع الا الأمر الغيري. فرجع الأمر بالاخير إلى الغيري لتصحيح عباديتها.

على أنه يستحيل أن يكون الأمر الغيري هو المصحح لعباديتها، لتوقف عباديتها ـ حينئذٍ ـ على سبق الأمر الغيري، والمفروض ان الأمر الغـيري مـتأخر عـن فـرض عباديتها لأنه إنما تعلق بها بما هي عبادة، فيلزم تقدم المتأخر وتأخر المتقدم، وهو خُلْف مُحال، أو دور على ما قيل.

وقد اجيب عن هذه الشبهة بوجوه كثيرة.

وأحسنها ـ فيما ارى بناءً على ثبوت الأمر الغيري أي وجوب مقدمة الواجب وبناءً على أن عبادية العبادة لاتكون الا بقصد الأمر المتعلق بها ـ هو ان المصحح لعبادية الطهارات هو الأمر النفسي الاستحبابي لها في حد ذاتها السابق على الأمر الغيري بها. وهذا الاستحباب باقٍ حتى بعد فرض الأمر الغيري، ولكن لا بحد الاستحباب الذي هو جواز الترك إذ المفروض انه قد وجب فعلها فلايجوز تركها، وليس الاستحباب الا مرتبة ضعيفة بالنسبة إلى الوجوب، فلو طرأ عليه الوجوب لاينعدم، بل يشتد وجوده؛ فيكون الوجوب استمرارا له كاشتداد السواد والبياض من مرتبة ضعيفة إلى مرتبة أقوى، وهو وجود واحد مستمر. وإذا كان الأمر كذلك فالأمر الغيري حينئذٍ يدعو إلى ما هو عبادة في نفسه فليست عباديتها متأتية من الأمر الغيري حتى يلزم الإشكال.

ولكن هذا الجواب ـ على حسنه ـ غير كافٍ بهذا المقدار من البيان لدفع الشبهة. وسر ذلك انه لو كان المصحح لعباديتها هو الأمر الاستحبابي النفسي بالخصوص لكان يلزم الا تصح هذه المقدمات الا إذا جاء بها المكلف بقصد امتثال الأمر الاستحبابي فقط، مع انه لايفتي بذلك أحد، ولا شك في انها تقع صحيحة لو اتى بها بقصد امتثال أمرها الغيري، بل بعضهم اعتبر قصده في صحتها بعد دخول وقت الواجب المشروط بها.

فنقول إكمالاً للجواب: انه ليس مقصود المجيب من كون استحبابها النفسي مصححا لعباديتها ان المأمور به بالأمر الغيري هو الطهارة المأتى بها بداعي امتثال الأمر الاستحبابي. كيف وهذا المجيب قد فرض عدم بقاء الاستحباب بحده بعد ورود الأمر الغيري. فكيف يفرض ان المأمور به هو المأتى به بداعي امتثال الأمر الاستحبابي؟

بل مقصود المجيب ان الأمر الغيري لما كان متعلقه هو الطهارة بما هي عبادة، ولايمكن أن تكون عباديتها ناشئة من نفس الأمر الغيري بما هو أمر غيري ـ فلابدّ من فرض عباديتها لا من جهة الأمر الغيري وبفرض سابق عليه، وليس هو الا الأمر

الاستحبابي النفسي المتعلق بها، وهذا يصحح عباديتها قبل فرض تعلق الأمر الغيري بها، وان كان حين توجه الأمر الغيري لايبقى ذلك الاستحباب بحده وهو جواز الترك، ولكن لاتذهب بذلك عباديتها، لأن المناط في عباديتها ليس جواز الترك كما هو واضح، بل المناط مطلوبيتها الذاتية ورجحانها النفسي، وهي باقية بعد تعلق الأمر الغيري.

وإذا صح تعلق الأمر الغيري بها بما هي عبادة واندكاك الاستحباب فيه، بمعنى ان الأمر الغيري يكون استمرار لتلك المطلوبية ـ فانه حينئذٍ لايبقى الا الأمر الغيري صالحا للدعوة إليها، ويكون هذا الأمر الغيري نفسه أمراً عبادياً غاية الأمر ان عباديته لم تجيء من أجل نفس كونه أمراً غيرياً، بل من أجل كونه امتدادا لتلك المطلوبية النفسية وذلك الرجحان الذاتي الذي حصل من ناحية الأمر الاستحبابي النفسي السابق.

وعليه، فينقلب الأمر الغيري عبادياً، ولكنها عبادية بالعرض لا بالذات حتى يقال ان الأمر الغيري توصّلي لايصلح للعبادية.

ومن هنا لايصح الإتيان بالطهارة بقصد الاستحباب بعد دخول الوقت للواجب المشروط بها، لأن الاستحباب بحده قد اندك في الأمر الغيري فلم يعد موجوداً حتى يصح قصده.

نعم يبقى ان يقال: ان الأمر الغيري إنما يدعو إلى الطهارة الواقعة على وجه العبادة، لأنه حسب الفرض متعلقه هو الطهارة بصفة العبادة لا ذات الطهارة، والأمر لايدعو الا إلى ما تعلق به، فكيف صح ان يؤتى بذات العبادة بداعي امتثال أمرها الغيري ولا أمر غيري بذات العبادة؟

ولكن ندفع هذا الإشكال بأن *نقول*: إذاكان الوضوء ـ مثلاً ـ مستحباً نفسياً فهو قابل لأن يتقرب به من المولى، وفعلية التقرب تتحقق بقصد الأمر الغيري المندك فيه الأمر الاستحبابي. وبعبارة اخرى: قد فرضنا الطهارات عبادات نفسية في مرتبة سابقة على الأمر الغيري المتعلق بها والأمر الغيري إنما يدعو إلى ذلك، فإذا جاء

المكلف بها بداعي الأمر الغيري المندك فيه الاستحباب والمفروض ليس هناك أمر موجود غيره ـ صح التقرب به ووقعت عبادة لا محالة، فيتحقق ما هو شرط الواجب ومقدمته.

هذا كله بناءً على ثبوت الأمر الغيري بالمقدمة وبناءً على أن مناط عبادية العبادة هو قصد الأمر المتعلق بها.

وكلا المبنيين نحن لانقول بهما.

اما *الأول*، فسيأتي في البحث الآتى الدليل على عدم وجوب مقدمة الواجب، فلا أمر غيري أصلاً.

واما *الثاني*، فلأن *الحق* انه يكفي في عبادية الفعل ارتباطه بالمولى والإتيان به متقرباً إليه تعالى. غاية الأمر ان العبادات قد ثبت انها توقيفية فما لم يثبت رضا المولى بالفعل وحسن الانقياد وقصد وجه الله بالفعل لايصح الإتيان بالفعل عبادة بل يكون تشريعاً محرماً. ولايتوقف ذلك على تعلق أمر المولى بنفس الفعل على أن يكون أمراً فعلياً من المولى ولذا قيل: يكفي في عبادية العبادة حسنها الذاتى ومحبوبيتها الذاتية للمولى حتى لو كان هناك مانع من توجه الأمر الفعلى بها.

وإذا ثبت ذلك *فنقول* في تصحيح عبادية الطهارات: ان فعل المقدمة بنفسه يعد شروعاً في امتثال ذى المقدمة الذي هو حسب الفرض في المقام عبادة في نفسه مأمور بها.

فيكون الإتيان بالمقدمة بنفسه يعد امتثالاً للأمر النفسي بذى المقدمة العبادي. ويكفي في عبادية الفعل كما قلنا ارتباطه بالمولى والإتيان به متقرباً إليه تعالى مع عدم مايمنع من التقرب به. ولا شك في ان قصد الشروع بامتثال الأمر النفسي بفعل مقدماته قاصداً بها التوصل إلى الواجب النفسي العبادي يعد طاعةً وانقياداً للمولى.

وبهذا تصحح عبادية المقدمة وان لم نقل بوجوبها الغيري ولا حاجة إلى فرض طاعة الأمر الغيري.

ومن هنا يصح ان تقع كل مقدمة عبادة ويستحق عليها الثواب بهذا الاعتبار وان لم تكن في نفسها معتبرا فيها ان تقع على وجه العبادة، كتطهير الثوب ـ مثلاً ـ مقدمة

للصلاة، أو كالمشي حافيا مقدمة للحج أو الزيارة، غاية الأمر ان الفرق بين المقدمات العبادية وغيرها، ان غير العبادية لايلزم فيها ان تقع على وجه قُرْبي بخلاف المقدمات المشروط فيها ان تقع عبادة كالطهارات الثلاث.

ويؤيد ذلك ما ورد من الثواب على بعض المقدمات، ولا حاجة إلى التأويل الذي ذكرناه سابقاً في الأمر الثالث من ان الثواب على ذى المقدمة يوزع على المقدمات باعتبار دخالتها في زيادة حَمازة الواجب، فان ذلك التأويل مبنى على فرض ثبوت الأمر الغيري وان عبادية المقدمة واستحقاق الثواب عليها لاينشآن الأمر الا من جهة الأمر الغيري، اتباعاً للمشهور المعروف بين القوم.

فان قلت: ان الأمر لايدعو الا إلى ما تعلق به فلايعقل أن يكون الأمر بذى المقدمة داعياً بنفسه إلى المقدمة الا إذا قلنا بترشح أمر آخر منه بالمقدمة، فيكون هو الداعي. وليس هذا الأمر الآخر المترشح الا الأمر الغيري. فرجع الإشكال جذعاً.

قلتُ: نعم، الأمر لايدعو الا إلى ما تعلق به، ولكنا لاندعى ان الأمر بذى المقدمة هو الذي يدعو إلى المقدمة، بل *نقول*: إنّ العقل هو الداعي إلى فعل المقدمة توصّلا إلى فعل الواجب، وسيأتي ان هذا الحكم العقلي لايستكشف منه ثبوت أمر غيري من المولى، ولايلزم أن يكون هناك أمر بنفس المقدمة لتصحيح عباديتها ويكون داعياً إليها.

والحاصل: ان الداعي إلى فعل المقدمة هو حكم العقل، والمصحح لعباديتها شيء آخر هو قصد التقرب بها، ويكفي في التقرب بها إلى الله ان يأتي بها بقصد التوصل إلى ما هو عبادة. لا ان الداعي إلى فعل المقدمة هو نفس المصحح لعباديتها، ولا ان المصحح لعبادية العبادة منحصر في قصد الأمر المتعلق بها، وقد سبق توضيح ذلك.

وعليه، فان كانت المقدمة ذات الفعل كالتطهير من الخبث فالعقل لايحكم الا باتيانها على أي وجه وقعت، ولكن لو أتى بها المكلف متقرباً بها إلى الله توصلا إلى العبادة صح ووقعت على صفة العبادية واستحق عليها الثواب. وان كانت المقدمة عملاً عبادياً كالطهارة من الحدث فالعقل يلزم بالإتيان بها كذلك، والمفروض ان المكلف متمكن من ذلك، سواء كان هناك أمر غيري أم لم يكن، وسواء كانت المقدمة

في نفسها مستحبة أم لم تكن.

فلا إشكال من جميع الوجوه في عبادية الطهارات.

النتيجة: مسألة مقدمة الواجب والأقوال فيها

بعد تقديم تلك التمهيدات التسعة نرجع إلى أصل المسألة، وهو البحث عن وجوب مقدمة الواجب الذي قلنا انه آخر ما يشغل بال الاصوليين.

وقد عرفت في مدخل المسألة موضع البحث فيها، ببيان تحرير النزاع. وهو ـ كما قلنا ـ الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، إذ قلنا ان العقل يحكم بوجوب مقدمة الواجب، أي انه يدرك لزومها ـ ولكن وقع البحث في انه هل يحكم أيضاً بأن المقدمة واجبة أيضاً عند من أمر بما يتوقف عليها؟

لقد تكثرت الأقوال جداً في هذه المسألة على مرور الزمن نذكر أهمها، ونذكر ما هو الحق منها، وهي:

١ـ القول بوجوبها مطلقاً؛

٢ـ القول بعدم وجوبها مطلقاً «وهو *الحق* وسيأتي دليله»؛

٣ـ التفصيل بين السبب فلايجب، وبين غيره كالشرط وعدم المانع والمعد فيجب؛

٤ـ التفصيل بين السبب وغيره أيضاً، ولكن بالعكس، أي يجب السبب دون غيره؛

٥ـ التفصيل بين الشرط الشرعي فلايجب بالوجوب الغيري، باعتبار انه واجب بالوجوب النفسي نظير جزء الواجب، وبين غيره فيجب بالوجوب الغيري. وهو القول المعروف عن شيخنا المحقق النائيني؛

٦ـ التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره أيضاً، ولكن بالعكس، أي يجب الشرط الشرعي بالوجوب المقدمي دون غيره؛

٧ـ التفصيل بين المقدمة الموصلة، أي التي يترتب عليها الواجب النفسي فتجب، وبين المقدمة غير الموصلة فلاتجب، وهو المذهب المعروف لصاحب الفصول؛

٨ـ التفصيل بين ما قصد به التوصل من المقدمات فيقع على صفة الوجوب وبين ما لم يقصد به ذلك فلايقع واجباً. وهو القول المنسوب إلى الشيخ الأنصاري ﴿قدس سره﴾؛

٩ـ التفصيل المنسوب إلى صاحب المعالم الذي اشار إليه في مسألة الضد، وهو اشتراط وجوب المقدمة بارادة ذيها. فلاتكون المقدمة واجبة على تقدير عدم إرادته؛

١٠ـ التفصيل بين المقدمة الداخلية، أي الجزء، فلاتجب، وبين المقدمة الخارجية فتجب.

وهناك تفصيلات اخرى عند المتقدمين لا حاجة إلى ذكرها.

وقد قلنا: إنّ *الحق* في المسألة ـ كما عليه جماعة من المحققين المتأخرين[1] ـ القول الثاني وهو عدم وجوبها مطلقاً.

والدليل عليه واضح بعد ما قلناه [ص ١٧٧] من انه في موارد حكم العقل بلزوم شيء على وجه يكون حكماً داعياً للمكلف إلى فعل الشيء لايبقى مجال للأمر المولوى فان هذه المسألة من ذلك الباب من جهة العلة.

وذلك لأنه إذا كان الأمر بذى المقدمة داعياً للمكلف إلى الإتيان بالمأمور به فان دعوته هذه ـ لا محالة بحكم العقل ـ تحمله وتدعوه إلى الإتيان بكل ما يتوقف عليه المأمور به تحصيلا له.

ومع فرض وجود هذا الداعي في نفس المكلف لاتبقى حاجة إلى داع آخر من قبل المولى، مع علم المولى ـ حسب الفرض ـ بوجود هذا الداعي، لأن الأمر المولوى ـ سواء كان نفسياً أم غيرياً ـ إنما يجعله المولى لغرض تحريك المكلف نحو فعل المأمور به، اذ يجعل الداعي في نفسه حيث لا داع. بل يستحيل في هذا الفرض جعل الداعي الثاني من المولى، لأنه يكون من باب تحصيل الحاصل.

وبعبارة اخرى: ان الأمر بذى المقدمة لو لم يكن كافياً في دعوة المكلف إلى الإتيان بالمقدمة فأي أمر بالمقدمة لاينفع ولايكفي للدعوة إليها بما هي مقدمة ومع كفاية الأمر بذى المقدمة لتحريكه إلى المقدمة وللدعوة إليها فأية حاجة تبقى إلى الأمر بها

١- أول من تنبّه الى ذلك و أقام عليه البرهان بالاسلوب الذي ذكرناه ـ فيما أعلم ـ استاذنا المحقق الاصفهاني ﷺ، وقد عضد هذا القول السيد الجليل المحقق الخوئي (ﷺ). و كذلك ذهب الى هذا القول و أوضحه سيدنا المحقق الحكيم (ﷺ) في حاشيته على الكفاية. (المؤلف)

من قبل المولى، بل يكون عبثا ولغواً، بل يمتنع لأنه تحصيل للحاصل.

وعليه، فالأوامر الواردة في بعض المقدمات يجب حملها على الإرشاد وبيان شرطية متعلقها للواجب وتوقفه عليها كسائر الأوامر الإرشادية في موارد حكم العقل وعلى هذا يحمل قوله عليه السلام: «إذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاة».

ومن هذا البيان نستحصل على النتيجة الآتية: «إنّه لا وجوب غيري أصلاً، وينحصر الوجوب المولوى بالواجب النفسي فقط. فلا موقع إذن لتقسيم الواجب إلى النفسي والغيري. فليحذف ذلك من سجل الأبحاث الاصولية».

المسألة الثالثة: مسألة الضد

❐ تحرير محل النزاع

اختلفوا في ان الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده أو لا يقتضي؟ على أقوال. ولأجل توضيح محل النزاع وتحريره نشرح مرادهم من الألفاظ التي وردت على لسانهم في تحرير النزاع هذا، وهي ثلاثة:

١ـ «*الضد*»، فان مرادهم من هذه الكلمة مطلق المعاند والمنافي، فيشمل نقيض الشيء، أي ان الضد ـ عندهم ـ أعم من الأمر الوجودي والعدمي. وهذا اصطلاح خاص للاصوليين في خصوص هذا الباب، والا فالضد مصطلح فلسفي يراد به ـ في باب التقابل ـ خصوص الأمر الوجودي الذي له مع وجودي آخر تمام المعاندة والمنافرة وله معه غاية التباعد.

ولذا قسّم الأصوليون الضد إلى «ضد عام» وهو الترك أي النقيض، و«ضد الخاص» وهو مطلق المعاند الوجودي.

وعلى هذا فالحق ان تنحل هذه المسألة إلى مسألتين موضوع احداهما، الضد العام وموضوع الاخرى، الضد الخاص، لاسيما مع اختلاف الأقوال في الموضوعين.

٢ـ «*الاقتضاء*»، ويراد به لابُديّة ثبوت النهي عن الضد عند الأمر بالشيء، اما لكون الأمر يدل عليه باحدى الدلالات الثلاث: المطابقة والتضمن والالتزام، واما لكونه يلزمه عقلاً النهي عن الضد من دون أن يكون لزومه بينا بالمعنى الأخص حتى

يدل عليه بالالتزام. فالمراد من الاقتضاء عندهم أعم من كل ذلك.

٣ـ«النهي»، ويراد به النهي المولوى من الشارع وان كان تبعيا، كوجوب المقدمة الغيري التبعي. والنهي معناه المطابق ـ كما سبق في مبحث النواهي [١] ـ هو الزجر والردع عما تعلق به. وفسّره المتقدمون بطلب الترك، وهو تفسير بلازم معناه، ولكنّهم فرضوه كأن ذلك هو معناه المطابق، ولذا اعترض بعضهم على ذلك فقال: ان طلب الترك محال فلابدّ أن يكون المطلوب الكف، وهكذا تنازعوا في ان المطلوب بالنهي الترك أوالكف، ولامعنى لنزاعهم هذاالاإذاكانوا قد فرضوا ان معنى النهي هو الطلب فوقعوا في حيرة في ان المطلوب به أي شيء هو، الترك أو الكف؟

ولو كان المراد من النهي هو طلب الترك ـ كما ظنوا ـ لما كان معنى لنزاعهم في الضد العام، فان النهي عنه معناه ـ على حسب ظنهم ـ طلب ترك ترك المأمور به. ولما كان نفي النفي إثباتاً فيرجع معنى النهي عن الضد العام إلى معنى طلب فعل المأمور به، فيكون قولهم «الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام» تبديلا للفظ آخر بمعناه، ويكون عبارة اخرى عن القول «بأن الأمر بالشيء يقتضي نفسه». وما اشد سخف مثل هذا البحث.

ولعله لأجل هذا التوهم ـ أي توهم ان النهي معناه طلب الترك ـ ذهب بعضهم إلى عينية الأمر بالشيء للنهي عن الضد العام.

وبعد بيان هذه الامور الثلاثة في تحرير محل النزاع يتضح موضع النزاع وكيفيته. ان النزاع معناه يكون: انه إذا تعلق أمر بشيء هل انه لابدّ أن يتعلق نهى المولى بضده العام أو الخاص؟ فالنزاع يكون في ثبوت النهي المولوى عن الضد بعد فرض ثبوت الأمر بالشيء. وبعد فرض ثبوت النهي فهناك نزاع آخر في كيفية إثبات ذلك.

وعلى كل حال، فان مسألتنا ـ كما قلنا ـ تنحل إلى مسألتين احداهما في الضد العام والثانية في الضد الخاص، فينبغي البحث عنهما في بابين:

١- المقصد الأول، ص ٧٤.

١ـ الضد العام

لم يكن اختلافهم في الضد العام من جهة أصل الاقتضاء وعدمه، فان الظاهر انهم متفقون على الاقتضاء وإنما اختلافهم في كيفيته:

فقيل: انه على نحو العينية، أي ان الأمر بالشيء عين النهي عن ضده العام، فيدل عليه حينئذٍ بالدلالة المطابقية.

وقيل: انه على نحو الجزئية، فيدل عليه بالدلالة التضمنية، باعتبار ان الوجوب ينحل إلى طلب الشيء مع المنع من الترك، فيكون المنع من الترك جزءاً تحليلياً في معنى الوجوب.

وقيل: انه على نحو اللزوم البين بالمعنى الأخص، فيدل عليه بالدلالة الالتزامية.

وقيل: انه على نحو اللزوم البين بالمعنى الأعم، أو غير البين، فيكون اقتضاؤه له عقلياً صرفاً.

والحق انه لايقتضيه بأيّ نحو من انحاء الاقتضاء، أي انه ليس هناك *نهي* مولوى عن الترك يقتضيه نفس الأمر بالفعل على وجه يكون هناك *نهي* مولوى وراء نفس الأمر بالفعل.

والدليل عليه: ان الوجوب ـ سواء كان مدلولاً لصيغة الأمر أو لازما عقلياً لها كما هو *الحق* ـ ليس معنى مركبا بل هو معنى بسيط وجداني هو لزوم الفعل، ولازم كون الشيء واجباً المنع من تركه.

ولكن هذا المنع اللازم للوجوب ليس منعاً مولوياً ونهياً شرعياً، بل هو منع عقلي تبعي من غير أن يكون هناك من الشارع منع ونهي وراء نفس الوجوب. وسر ذلك واضح، فان نفس الأمر بالشيء على وجه الوجوب كافٍ في الزجر عن تركه، فلا حاجة إلى جعل للنهي عن الترك من الشارع زيادة على الأمر بذلك الشيء.

فان كان مراد القائلين بالاقتضاء في المقام ان نفس الأمر بالفعل يكون زاجرا عن تركه، فهو مسلم، بل لابدّ منه لأن هذا هو مقتضى الوجوب. ولكن ليس هذا هو موضع النزاع في المسألة، بل موضع النزاع هو النهي المولوى زائدا على الأمر بالفعل.

وان كان مرادهم ان هناك نهياً مولوياً عن الترك يقتضيه الأمر بالفعل، كما هو موضع النزاع، فهو غير مسلم ولا دليل عليه، بل هو ممتنع.

وبعبارة أوضح وأوسع: ان الأمر والنهي متعاكسان، بمعنى انه إذا تعلق الأمر بشيء فعلى طبع ذلك يكون نقيضه بالتبع ممنوعا منه، والا لخرج الواجب عن كونه واجباً. وإذا تعلق النهي بشيء فعلى طبع ذلك يكون نقيضه بالتبع مدعوا إليه والا لخرج المحرم عن كونه محرماً. ولكن ليس معنى هذه التبعية في الأمر ان يتحقق ـ فعلاً ـ نهي مولوي عن ترك المأمور به بالاضافة إلى الأمر المولوي بالفعل، كما انّه ليس معنى هذه التبعية في النهي ان يتحقق ـ فعلاً ـ أمر مولوي بترك المنهي عنه بالاضافة إلى النهي المولوي عن الفعل.

والسرّ ما قلناه: إنّ نفس الأمر بالشيء كافٍ في الزجر عن تركه، كما ان نفس النهي عن الفعل كافٍ للدعوة إلى تركه، بلا حاجة إلى جعل جديد من المولى في المقامين، بل لايعقل الجعل الجديد كما قلنا في مقدمة الواجب حذو القذة بالقذة، فراجع.

ولأجل هذه التبعية الواضحة اختلط الأمر على كثير من المحررين لهذه المسألة فحسبوا ان هناك نهياً مولوياً عن ترك المأمور به وراء الأمر بالشيء اقتضاه الأمر على نحو العينية أو التضمن أو الالتزام أو اللزوم العقلي.

كما حسبوا ـ هناك في مبحث النهي ـ ان معنى النهي هو الطلب، اما للترك أو الكفّ. وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك في تحرير النزاع.

وهذان التوهمان في النهي والأمر من وادٍ واحدٍ. وعليه فليس هناك طلب للترك وراء الردع عن الفعل في النهي، ولا نهي عن الترك وراء طلب الفعل في الأمر.

نعم يجوز للآمر بدلاً من الأمر بالشيء ان يعبر عنه بالنهي عن الترك، كأن يقول ـ مثلاً ـ بدلاً عن قوله «صل»، «لاتترك الصلاة». ويجوز له بدلاً من النهي عن الشيء ان يعبر عنه بالأمر بالترك، كأن يقول ـ مثلاً ـ بدلاً عن قوله «لاتشرب الخمر»، «اترك شرب الخمر»، فيؤدي التعبير الثاني في المقامين مؤدي التعبير الأول المبدل منه، أي ان التعبير الثاني يحقق الغرض من التعبير الأول.

فإذا كان مقصود القائل بأن الأمر بالشيء عين النهي عن ضده العام هذا المعنى، أي ان أحدهما يصح ان يوضع موضع الآخر ويحل محله في أداء غرض الآمر. فلا بأس به وهو صحيح، ولكن هذا غير العينية المقصودة في المسألة على الظاهر.

٢ـ الضد الخاص

ان القول باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده الخاص يبتنى ويتفرع على القول باقتضائه للنهي عن ضده العام. ولما ثبت ـ حسبما تقدم ـ انه لا نهي مولوى عن الضد العام، فبالطريق الأولى *نقول*: إنّه لا نهي مولوى عن الضد الخاص، لما قلنا من ابتنائه وتفرعه عليه. وعلى هذا، *فالحق* ان الأمر بالشيء لايقتضي النهي عن ضده مطلقاً، سواء كان عاماً أو خاصاً.

اما كيف يبتنى القول بالنهي عن الضد الخاص على القول بالنهي عن الضد العام ويتفرع عليه، فهذا ما يحتاج إلى شيء من البيان، *فنقول*: إن القائلين بالنهي عن الضد الخاص لهم مسلكان لا ثالث لهما وكلاهما يبتنيان ويتفرعان على ذلك:

❑ الأول ـ مسلك التلازم

وخلاصته: ان حرمة أحد المتلازمين تستدعي وتستلزم حرمة ملازمة الآخر. والمفروض ان فعل الضد الخاص يلازم ترك المأمور به، أي الضد العام، كالأكل مثلاً الملازم فعله لترك الصلاة المأمور بها. وعندهم ان الضد العام محرم منهي عنه ـ وهو ترك الصلاة في المثال ـ فيلزم على هذا ان يحرم الضد الخاص وهو الأكل في المثال. فابتنى النهي عن الضد الخاص بمقتضى هذا المسلك على ثبوت النهي عن الضد العام.

اما نحن فلما ذهبنا إلى أنه لا نهي مولوى عن الضد العام، فلا موجب لدينا من جهة الملازمة المدعاة للقول بكون الضد الخاص منهياً عنه بنهي مولوى. لأن ملزومه ليس منهياً عنه حسب التحقيق الذي مرّ.

على انا نقول ـ ثانياً ـ بعد التنازل عن ذلك والتسليم بأن الضد العام منهي عنه: ان هذا المسلك ليس صحيحاً في نفسه، يعني أن كبراه غير مسلمة، وهي «ان حرمة أحد المتلازمين تستلزم حرمة ملازمه الآخر» فانه لايجب اتفاق المتلازمين في الحكم لا في

الوجوب ولا الحرمة ولا غيرهما من الأحكام، مادام ان مناط الحكم غير موجود في الملازم الآخر. نعم، القدر المسلم في المتلازمين انه لايمكن أن يختلفا في الوجوب والحرمة على وجه يكون أحدهما واجباً والآخر محرماً، لاستحالة امتثالهما حينئذٍ من المكلف فيستحيل التكليف من المولى بهما، فاما ان يحرم أحدهما أو يجب الآخر. ويرجع ذلك إلى باب التزاحم الذي سيأتي التعرض له.

وبهذا تبطل «شبهة الكعبي» المعروفة التي أخذت قسطا وافراً من أبحاث الاصوليين إذا كان مبناها هذه الملازمة المدعاة، فانه نسب إليه القول بنفي المباح بدعوى ان كل ما يظن من الأفعال انه مباح فهو واجب في الحقيقة، لأن فعل كل مباح ملازم قهرا لواجب وهو ترك محرم واحد من المحرمات على الأقل.

❐ الثاني ـ مسلك المقدمية

وخلاصته: دعوى ان ترك الضد الخاص مقدمة لفعل المأمور به، ففي المثال المتقدم يكون ترك الأكل مقدمة لفعل الصلاة. ومقدمة الواجب واجبة؛ فيجب ترك الضد الخاص.

وإذا وجب ترك الأكل حرم تركه، أي ترك ترك الأكل، لأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن الضد العام. وإذا حرم ترك ترك الأكل، فان معناه حرمة فعله، لأن نفي النفي إثبات؛ فيكون الضد الخاص منهياً عنه.

هذا خلاصة مسلك المقدمية. وقد رأيت كيف ابتنى النهي عن الضد الخاص على ثبوت النهي عن الضد العام.

ونحن إذ *قلنا* بانه لا نهي مولوي عن الضد العام فلايحرم ترك ترك الضد الخاص حرمة مولوية، أي لايحرم فعل الضد الخاص؛ فثبت المطلوب، على أن مسلك المقدمية غير صحيح من وجهين آخرين:

أحدهما: انه بعد التنزل عما تقدم وتسليم حرمة الضد العام، فان هذا المسلك كما هو واضح يبتنى على وجوب مقدمة الواجب، وقد سبق ان أثبتنا انها ليست واجبة بوجوب مولوي، وعليه لايكون ترك الضد الخاص واجباً بالوجوب الغيري المولوي

حتى يحرم فعله.

ثانيهما: انا لانسلم ان ترك الضد الخاص مقدمة لفعل المأمور به، وهذه المقدمية ـ أعني مقدمية الضد الخاص ـ لاتزال مثارا للبحث عند المتأخرين حتى أصبحت من المسائل الدقيقة المطولة، ونحن في غنى عن البحث عنها بعد ما تقدم.

ولكن لحسم مادة الشبهة لا بأس بذكر خلاصة ما يرفع المغالطة في دعوى مقدمية ترك الضد، *فنقول:* إنّ المدعى لمقدمية ترك الضد لضده تبتنى دعواه على أن عدم الضد من باب عدم المانع بالنسبة إلى الضد الآخر للتمانع بين الضدين، أي لايمكن اجتماعهما معاً، ولا شك في ان عدم المانع من المقدمات، لأنه من متممات العلة فان العلة التامة ـ كما هو معروف ـ تتألف من المقتضى وعدم المانع.

فيتألف دليله من مقدمتين:

١ـ *الصغرى:* ان عدم الضد من باب «عدم المانع» لضده، لأن الضدين متمانعان.

٢ـ *الكبرى:* ان «عدم المانع» من المقدمات.

فينتج من الشكل الأول: ان عدم الضد من المقدمات لضده.

وهذه الشبهة إنما نشأت من أخذ كلمة «المانع» مطلقة. فتخيلوا ان لها معنى واحداً في الصغرى والكبرى فانتظم عندهم القياس الذي ظنوه منتجا، بينما ان *الحق* ان التمانع له معنيان ومعناه في الصغرى غير معناه في الكبرى، فلم يتكرر الحد الأوسط، فلم يتألف قياس صحيح.

بيان ذلك: ان التمانع تارةً يراد منه التمانع في الوجود، وهو امتناع الاجتماع وعدم الملائمة بين الشيئين، وهو المقصود من التمانع بين الضدين إذ هما لايجتمعان في الوجود ولايتلائمان واخرى يراد منه التمانع في التأثير وان لم يكن بينهما تمانع وتناف في الوجود وهو الذي يكون بين المقتضيين لأثرين متمانعين في الوجود و إذ يكون المحل غير قابل الا لتأثير أحد المقتضيين، فان المقتضيين حينئذٍ يتمانعان في تأثيرهما فلايؤثر أحدهما الا بشرط عدم المقتضى الآخر. وهذا هو المقصود من المانع في الكبرى فان المانع الذي يكون عدمه شرطاً لتأثير المقتضى هو المقتضى الآخر الذي يقتضي ضد أثر الأول.

وعدم المانع اما لعدم وجوده أصلاً أو لعدم بلوغه مرتبة الغلبة على الآخر في التأثير.

وعليه فنحن نسلم ان عدم الضد من باب عدم المانع، ولكنه عدم المانع في الوجود، وما هو من المقدمات عدم المانع في التأثير، فلم يتكرر الحد الأوسط؛ فلانستنتج من القياس ان عدم الضد من المقدمات.

وأعتقد ان هذا البيان لرفع المغالطة فيه الكفاية للمتنبه، وإصلاح هذا البيان بذكر بعض الشبهات فيه ودفعها يحتاج إلى سعة من القول لاتتحملها الرسالة. ولسنا بحاجة إلى نفي المقدمة لإثبات المختار بعد ما قدمناه.

ثمرة المسألة

ان ما ذكروه من الثمرات لهذه المسألة مختص بالضد الخاص فقط، وأهمها والعمدة فيها هي صحة الضد إذاكان عبادة على القول بعدم الاقتضاء، وفساده على القول بالاقتضاء.

بيان ذلك: إنّه قد يكون هناك واجب (أي واجب كان عبادة أو غير عبادة) وضده عبادة، وكان الواجب ارجح في نظر الشارع من ضده العبادي، فانه لمكان التزاحم بين الأمرين ـ للتضاد بين متعلقيها ـ والأول ارجح في نظر الشارع، لا محالة يكون الأمر الفعلي المنجز هو الأول دون الثاني.

وحينئذٍ، فان *قلنا* بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص، فان الضد العبادي يكون منهياً عنه في الفرض، والنهي في العبادة يقتضي الفساد فإذا أتى به وقع فاسدا. وان *قلنا* بأن الأمر بالشيء لايقتضي النهي عن ضده الخاص، فان الضد العبادي لايكون منهياً عنه، فلا مقتضي لفساده. وارجحية الواجب على ضده الخاص العبادي يتصور في أربعة موارد:

١ـ أن يكون الضد العبادي مندوبا، ولا شك في ان الواجب مقدم على المندوب، كاجتماع الفريضة مع النافلة، فانه بناءً على اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده لايصح الاشتغال بالنافلة مع حلول وقت الفريضة، ولابدّ أن تقع النافلة فاسدة. نعم لابدّ أن تستثنى من ذلك نوافل الوقت لورود الأمر بها في خصوص وقت الفريضة كنافلتي الظهر والعصر.

وعلى هذا، فمن كان عليه قضاء الفوائت لاتصح منه النوافل مطلقاً بناءً على النهي عن الضد، بخلاف ما إذا لم نقل بالنهي عن الضد فان عدم جواز فعل النافلة حينئذٍ يحتاج إلى دليل خاص.

٢ـ أن يكون الضد العبادي واجباً ولكنه أقل أهمية عند الشارع من الأول كما في مورد اجتماع انقاذ نفس محترمة من الهلكة مع الصلاة الواجبة.

٣ـ أن يكون الضد العبادي واجباً أيضاً ولكنه موسع الوقت، والأول مضيق، ولا شك في ان المضيق مقدم على الموسع وان كان الموسع أكثر أهمية منه. مثاله: اجتماع قضاء الدَّين الفوري مع الصلاة في سعة وقتها. وإزالة النجاسة عن المسجد مع الصلاة في سعة الوقت.

٤ـ أن يكون الضد العبادي واجباً أيضاً ولكنه مخير، والأول واجب معين، ولا شك في ان المعين مقدم على المخير وان كان المخير أكثر أهمية منه، لأن المخير له بدل دون المعين. مثاله: اجتماع سفر منذور في يوم معين مع خصال الكفارة، فلو ترك المكلف السفر واختار الصوم من خصال الكفارة فان كان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده كان الصوم منهياً عنه فاسدا.

هذه خلاصة بيان ثمرة المسألة مع بيان موارد ظهورها، ولكن هذا المقدار من البيان لايكفي في تحقيقها فان ترتبها وظهورها يتوقف على أمرين:

الأول: القول بأن النهي في العبادة يقتضي فسادها حتى النهي الغيري التبعي، لأنه إذا *قلنا* بأن النهي مطلقاً لايقتضي فساد العبادة أو خصوص النهي التبعي لايقتضي الفساد فلا تظهر الثمرة أبداً. وهو واضح لأن الضد العبادي حينئذٍ يكون صحيحاً سواء قلنا بالنهي عن الضد أم لم نقل.

والحق ان النهي في العبادة يقتضي فسادها حتى النهي الغيري على الظاهر. وسيأتي تحقيق ذلك في موضعه، إن شاء الله تعالى.

واستعجالاً في بيان هذا الأمر نشير إليه إجمالا *فنقول*: ان أقصى ما يقال في عدم اقتضاء النهي التبعي للفساد هو ان النهي التبعي لايكشف عن وجود مفسدة في

المنهي عنه وإذا كان الأمر كذلك فالمنهي عنه باق على ما هو عليه من مصلحة بلا مزاحم لمصلحته، فيمكن التقرب فيه إذا كان عبادة بقصد تلك المصلحة المفروضة فيه.

وهذا ليس بشيء ـ وان صدر من بعض أعاظم مشايخنا ـ لأن المدار في القرب والبعد في العبادة ليس على وجود المصلحة والمفسدة فقط، فانه من الواضح ان المقصود من القرب والبعد من المولى، القرب والبعد المعنويان تشبيها بالقرب والبعد المكانيين، وما لم يكن الشيء مرغوبا فيه للمولى فعلاً لايصلح للتقرب به إليه، ومجرد وجود مصلحة فيه لايوجب مرغوبيته له مع فرض نهيه وتبعيده.

وبعبارة اخرى: لا وجه للتقرب إلى المولى بما أبعدنا عنه، والمفروض ان النهي التبعي نهي مولوى، وكونه تبعيا لايخرجه عن كونه زجرا وتنفيرا وتبعيدا عن الفعل وان كان التبعيد لمفسدة في غيره أو لفوات مصلحة الغير. نعم لو قلنا بأن النهي عن الضد ليس نهياً مولوياً بل هو نهي يقتضيه العقل الذي لايستكشف منه حكم الشرع كما اخترناه في المسألة فان هذا النهي العقلي لايقتضي تبعيدا عن المولى الا إذا كشف عن مفسدة مبغوضة للمولى. وهذا شيء آخر لايقتضيه حكم العقل في نفسه.

الثاني: ان صحة العبادة والتقرب لايتوقف على وجود الأمر الفعلى بها، بل يكفي في التقرب بها إحراز محبوبيتها الذاتية للمولى، وان لم يكن هناك أمر فعلى بها لمانع.

اما إذا قلنا بأن عبادية العبادة لاتتحقق الا إذا كانت مأموراً بها بأمر فعلى، فلاتظهر هذه الثمرة أبداً، لأنه قد تقدم ان الضد العبادي ـ سواء كان مندوبا أو واجباً أقل أهمية أو موسعا أو مخيراً ـ لايكون مأموراً به فعلاً لمكان المزاحمة بين الأمرين، ومع عدم الأمر به لايقع عبادة صحيحة وان قلنا بعدم النهي عن الضد.

والحق هو الأول، أي ان عبادية العبادة لاتتوقف على تعلق الأمر بها فعلاً، بل إذا أحرز انها محبوبة في نفسها للمولى مرغوبة لديه فانه يصح التقرب بها إليه وان لم يأمر بها فعلاً لمانع، لأنه ـ كما أشرنا إلى ذلك في مقدمة الواجب[1] ـ يكفي في عبادية

---

١ - المقصد الثاني، ص ٢١٦.

الفعل ارتباطه بالمولى والإتيان به متقرباً به إليه مع عدم ما يمنع من التعبد به من كون فعله تشريعاً أو كونه منهياً عنه. ولاتتوقف عباديته على قصد امتثال الأمر كما مال إليه صاحب الجواهر.

هذا، وقد يقال في المقام ـ نقلاً عن المحقق الثاني تغمده الله برحمته ـ ان هذه الثمرة تظهر حتى مع القول بتوقف العبادة على تعلق الأمر بها، ولكن ذلك في خصوص التزاحم بين الواجبين الموسع والمضيق ونحوهما، دون التزاحم بين الأهم والمهم المضيقين.

والسرّ في ذلك: ان الأمر في الموسع إنما يتعلق بصرف وجود الطبيعة على أن يأتي به المكلف في أي وقت شاء من الوقت الوسيع المحدد له، اما الأفراد بما لها من الخصوصيات الوقتية فليست مأموراً بها بخصوصها، والأمر بالمضيق إذا لم يقتض النهي عن ضده فالفرد المزاحم له من أفراد ضده الواجب الموسع لايكون مأموراً به لا محالة من أجل المزاحمة ولكنه لايخرج بذلك عن كونه فردا من الطبيعة المأمور بها.

وهذا كافٍ في حصول امتثال الأمر بالطبيعة لأن انطباقها على هذا الفرد المزاحم قهرى فيتحقق به الامتثال قهرا ويكون مجزياً عقلاً عن امتثال الطبيعة في فرد آخر، لأنه لا فرق من جهة انطباق الطبيعة المأمور بها بين فرد وفرد.

وبعبارة أوضح: انه لو كان الوجوب في الواجب الموسع ينحل إلى وجوبات متعددة بتعدد أفراده الطولية الممكنة في مدة الوقت المحدّد على وجه يكون التخيير بينها شرعياً ـ فلا محالة لا أمر بالفرد المزاحم للواجب المضيق ولا أمر آخر يصححه فلاتظهر الثمرة، ولكن الأمر ليس كذلك، فانه ليس في الواجب الموسع الا وجوب واحد يتعلق بصرف وجود الطبيعة، غير ان الطبيعة لما كانت لها أفراد طولية متعددة يمكن انطباقها على كل واحد منها فلا محالة يكون المكلف مخيراً عقلاً بين الأفراد، أي يكون مخيراً بين ان يأتي بالفعل في أول الوقت أو ثانية أو ثالثة وهكذا إلى آخر الوقت، وما يختاره من الفعل في أي وقت يكون هو الذي ينطبق عليه المأمور به وان امتنع ان يتعلق الأمر به بخصوصه لمانع، بشرط أن يكون المانع من غير جهة نفس شمول الأمر المتعلق بالطبيعة له، بل من جهة شيء خارج عنه وهو المزاحمة مع المضيق في المقام.

هذا خلاصة توجيه ما نسب إلى المحقق الثاني في المقام، ولكن شيخنا المحقق النائيني لم يرتضه، لأنه يرى ان المانع من تعلق الأمر بالفرد المزاحم يرجع إلى نفس شمول الأمر المتعلق بالطبيعة له، يعني أنه يرى ان الطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها لاتنطبق على الفرد المزاحم ولاتشمله، وانطباق الطبيعة بما هي مأمور بها على الفرد المزاحم لاينفع ولايكفي في امتثال الأمر بالطبيعة. والسرّ في ذلك واضح، فانّا إذ نسلم ان التخيير بين أفراد الطبيعة تخيير عقلي *نقول*: إنّ التخيير إنّما هو بين أفراد الطبيعة المأمور بها، بما هي مأمور بها، فالفرد المزاحم خارج عن نطاق هذه الأفراد التي بينها التخيير.

امّا ان الفرد المزاحم خارج عن نطاق أفراد الطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها فلان الأمر إنما يتعلق بالطبيعة المقدورة للمكلف بما هي مقدورة، لان القدرة شرط في المأمور به مأخوذة في الخطاب، لا أنها شرط عقلي محض والخطاب في نفسه عام شامل في إطلاقه للافراد المقدورة وغير المقدورة.

بيان ذلك: ان الأمر إنما هو لجعل الداعي في نفس لمكلف، وهذا المعنى بنفسه يقتضي كون متعلقه مقدورا لاستحالة جعل الداعي إلى ما هو ممتنع؛ فيعلم من هذا ان القدرة مأخوذة في متعلق الأمر ويفهم ذلك من نفس الخطاب بمعنى ان الخطاب لماكان يقتضي القدرة على متعلقه، فتكون سعة دائرة المتعلق على قدر سعة دائرة القدرة عليه لاتزيد ولاتنقص، أي تدور سعته وضيقه مدار سعة القدرة وضيقها.

وعلى هذا فلايكون الأمر شاملا لما هو ممتنع من الأفراد إذ يكون المطلوب به الطبيعة بما هي مقدورة والفرد غير المقدور خارج عن أفرادها بما هي مأمور بها.

نعم لو كان اعتبار القدرة بملاك قبح تكليف العاجز فهي شرط عقلي لايوجب تقييد متعلق الخطاب لأنه ليس من اقتضاء نفس الخطاب، فيكون متعلق الأمر هي الطبيعة بما هي لا بما هي مقدورة، وان كان بمقتضي حكم العقل لابدّ أن يقيد الوجوب بها، فالفرد المزاحم ـ على هذا ـ هو أحد أفراد الطبيعة بما هي التي تعلق بها كذلك.

وتشييد ما أفاده استاذنا ومناقشته يحتاج إلى بحث أوسع لسنا بصدده الآن، راجع عنه تقريرات تلامذته.

الترتب

وإذا امتد البحث إلى هنا، فهناك مشكلة فقهية تنشأ من الخلاف المتقدم لابدّ من التعرض لها بما يليق بهذه الرسالة.

وهي ان كثيراً من الناس نجدهم يحرصون ـ بحسب تهاونهم ـ على فعل بعض العبادات المندوبة في ظرف وجوب شيء هو ضد للمندوب، فيتركون الواجب ويفعلون المندوب، كمن يذهب للزيارة أو يقيم مأتم الحسين عليه السلام وعليه دين واجب الأداء. كما نجدهم يفعلون بعض الواجبات العبادية في حين ان هناك عليهم واجباً أهم فيتركونه، أو واجباً مضيق الوقت مع ان الأول موسع فيقدمون الموسع على المضيق، أو واجباً معيناً مع ان الأول مخير فيقدمون المخير على المعين... وهكذا.

ويجمع الكل تقديم فعل المهم العبادي على الأهمّ، فان المضيق أهم من الموسع، والمعين أهم من المخير، كما ان الواجب أهمّ من المندوب. ومن الآن سنعبّر بالأهمّ والمهمّ ونقصد ما هو أعم من ذلك كلّه.

فإذا قلنا بأن صحة العبادة لاتتوقف على وجود أمر فعلي متعلق به وقلنا بانه لا نهي عن الضد أو النهي عنه لايقتضي الفساد، فلا إشكال ولا مشكلة، لأن فعل المهم العبادي يقع صحيحاً حتى مع فعلية الأمر بالأهم، غاية الأمر يكون المكلف عاصياً بترك الأهم من دون ان يؤثر ذلك على صحة ما فعله من العبادة.

وإنما المشكلة فيما إذا قلنا بالنهي عن الضد وان النهي يقتضي الفساد، أو قلنا بتوقف صحة العبادة على الأمر بها كما هو المعروف عن الشيخ صاحب الجواهر قدس سره، فان أعمالهم هذه كلها باطلة ولايستحقون عليها ثوابا، لأنه اما منهي عنها والنهي يقتضي الفساد، واما لا أمر بها وصحتها تتوقف على الأمر.

فهل هناك طريقة لتصحيح فعل المهم العبادي مع وجود الأمر بالأهم؟

ذهب جماعة إلى تصحيح العبادة في المهم بنحو «الترتب» بين الأمرين: الأمر بالأهم والأمر بالمهم، مع فرض القول بعدم النهي عن الضد وان صحة العبادة

تتوقف على وجود الأمر[1].

والظاهر ان أول من أُسس هذه الفكرة وتنبه لها المحقق الثاني وشيّد اركانها السيد الميرزا الشيرازى، كما أحكمها ونقّحها شيخنا المحقق النائيني قدس سره.

وهذه الفكرة وتحقيقها من أروع ما انتهى إليه البحث الاصولى تصويراً وعمقاً.

وخلاصة فكرة «الترتب»: انه لا مانع عقلاً من أن يكون الأمر بالمهم فعلياً عند عصيان الأمر بالأهم، فإذا عصى المكلف وترك الأهم فلا محذور في ان يفرض الأمر بالمهم حينئذٍ، إذ لايلزم منه طلب الجمع بين الضدين، كما سيأتي توضيحه.

وإذا لم يكن مانع عقلي من هذا الترتب فان الدليل يساعد على وقوعه والدليل هو نفس الدليلين المتضمنين للأمر بالمهم والأمر بالأهم، وهما كافيان لإثبات وقوع الترتب.

وعليه، ففكرة الترتب وتصحيحها يتوقف على شيئين رئيسين في الباب، أحدهما إمكان الترتب في نفسه، وثانيهما الدليل على وقوعه.

اما الأول، وهو إمكانه في نفسه فبيانه: ان أقصى ما يقال في إبطال الترتب واستحالته، هو دعوى لزوم المحال منه، وهو فعلية الأمر بالضدين في آن واحد، لأن القائل بالترتب يقول بإطلاق الأمر بالأهم وشموله لصورتى (فعل الأهم وتركه)، ففي حال فعلية الأمر بالمهم، وهو حال ترك الأهم، يكون الأمر بالأهم فعلياً على قوله، والأمر بالضدين في آن واحد محال.

ولكن هذه الدعوى ـ عند القائل بالترتب ـ باطلة، لأن قوله «الأمر بالضدين في آن واحد محال» فيه مغالطة ظاهرة، فان قيد «في آن واحد» يوهم انه راجع إلى الضدين فيكون محالاً، إذ يستحيل الجمع بين الضدين، بينما هو في الحقيقة راجع إلى

١- اما نحن الذين نقول بأن صحة العبادة لاتتوقف على وجود الأمر فعلاً وان الأمر بالشيء لايقتضي النهي عن ضده، ففي غنى عن القول بالترتب لتصحيح العبادة في مقام المزاحمة بين الضدين الأهم والمهم كما تقدم. (المؤلف)

الأمر، ولا استحالة في ان يأمر المولى في آن واحد بالضدين إذا لم يكن المطلوب الجمع بينهما في آن واحد، لأن المحال هو الجمع بين الضدين لا الأمر بهما في آن واحد وان لم يستلزم الجمع بينهما.

اما أن قيد «في آنٍ واحد» راجع إلى الأمر، لا إلى الضدين فواضح، لأن المفروض ان الأمر بالمهم مشروط بترك الأهم فالخطاب الترتبي ليس فقط لايقتضي الجمع بين الضدين بل يقتضي عكس ذلك، لأنه في حال انشغال المكلف بامتثال الأمر بالأهم وإطاعته لا أمر في هذا الحال الا بالأهم ونسبة المهم إليه حينئذٍ كنسبة المباحات إليه، واما في حال ترك الأهم والانشغال بالمهم فان الأمر بالأهم نسلم انه يكون فعلياً وكذلك الأمر بالمهم، ولكن خطاب المهم حسب الفرض مشروط بترك الأهم وخلو الزمان منه، ففي هذا الحال المفروض يكون الأمر بالمهم داعياً للمكلف الى فعل المهم في حال ترك الأهم، فكيف يكون داعياً إلى الجمع بين الأهم والمهم في آن واحد؟

وبعبارة أوضح: ان ايجاب الجمع لايمكن أن يتصور الا إذا كان هناك مطلوبان في عرض واحد، على وجه لو فرض إمكان الجمع بينهما لكان كل منهما مطلوباً، وفي الترتب لو فرض محالا إمكان الجمع بين الضدين فانه لايكون المطلوب الا الأهم ولايقع المهم في هذا الحال على صفة المطلوبية أبداً، لأن طلبه حسب الفرض مشروط بترك الأهم فمع فعله لايكون مطلوباً.

واما الثاني، وهو الدليل على وقوع الترتب وان الدليل هو نفس دليلي الأمرين، فبيانه: ان المفروض ان لكل من الأهم والمهم ـ حسب دليل كل منهما ـ حكماً مستقلاً مع قطع النظر عن وقوع المزاحمة بينهما، كما ان المفروض ان دليل كل منهما مطلق بالقياس إلى صورتى فعل الآخر وعدمه.

فإذا وقع التزاحم بينهما اتفاقاً، فبحسب إطلاقهما يقتضيان ايجاب الجمع بينهما، ولكن ذلك محال، فلابدّ أن ترفع اليد عن إطلاق أحدهما، ولكن المفروض ان الأهم أولى وارجح ولايعقل تقديم المرجوح على الراجح والمهم على الأهم فيتعين رفع اليد عن إطلاق دليل الأمر بالمهم فقط، ولايقتضي ذلك رفع اليد عن أصل دليل المهم،

لأنه إنما نرفع اليد عنه من جهة تقديم إطلاق الأهم، لمكان المزاحمة بينهما وارجحية الأهم، والضروريات إنما تقدر بقدرها.

وإذا رفعنا اليد عن إطلاق دليل المهم مع بقاء أصل الدليل فان معنى ذلك اشتراط خطاب المهم بترك الأهم. وهذا هو معنى الترتب المقصود.

والحاصل: ان معنى الترتب المقصود هو اشتراط الأمر بالمهم بترك الأهم، وهذا الاشتراط حاصل فعلاً بمقتضى الدليلين، مع ضم حكم العقل بعدم إمكان الجمع بين امتثالها معاً، وبتقديم الراجح على المرجوح الذي لايرفع الا إطلاق دليل المهم، فيبقى أصل دليل الأمر بالأهم على حاله في صورة ترك الأهم، فيكون الأمر الذي يتضمنه الدليل مشروطاً بترك الأهم.

وبعبارة أوضح: ان دليل المهم في أصله مطلق يشمل صورتين: صورة فعل الأهم وصورة تركه، ولما رفعنا اليد عن شموله لصورة فعل الأهم ـ لمكان المزاحمة وتقديم الراجح ـ فيبقى شموله لصورة ترك الأهم بلا مزاحم، وهذا معنى اشتراطه بترك الأهم.

فيكون هذا الاشتراط مدلولاً لدليلي الأمرين معاً بضميمة حكم العقل، ولكن هذه الدلالة من نوع دلالة الإشارة[1].

هذه خلاصة فكرة «الترتب» على علاتها، وهناك فيها جوانب تحتاج إلى مناقشة وايضاح تركناها إلى المطولات، وقد وضع لها شيخنا المحقق النائيني خمس مقدمات لسدّ ثغورها راجع عنها تقريرات تلامذته.

المسألة الرابعة: اجتماع الأمر والنهي

☐ تحرير محل النزاع

واختلف الاصوليون من القديم في انه هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في واحد أو لايجوز؟

ذهب إلى الجواز أغلب الأشاعرة وجملة من أصحابنا أوّلهم الفضل ابن شاذان،

١- راجع عن معنى دلالة الاشارة المقصد الأول، ص ٩٩.

على ما هو المعروف عنه، وعليه جماعة من محقق المتأخرين، وذهب إلى الامتناع أكثر المعتزلة وأكثر أصحابنا.

وكأن المسألة ـ فيما يبدو من عنوانها ـ من الأبحاث التافهة، إذ لايمكن أن نتصور النزاع في إمكان اجتماع الأمر والنهي في واحد حتى لو *قلنا* بعدم امتناع التكليف بالمحال كما تقوله الأشاعرة، لأن التكليف هنا نفسه محال، وهو الأمر والنهي بشيء واحد. وامتناع ذلك من أوضح الواضحات، وهو محل وفاق بين الجميع.

إذن، فكيف صح هذا النزاع من القوم؟ وما معناه؟

والجواب: ان التعبير باجتماع الأمر والنهي من خداع العناوين، فلابدّ من توضيح مقصودهم من البحث بتوضيح الكلمات الواردة في هذا العنوان، وهي كلمة: الاجتماع، الواحد، الجواز. ثم ينبغي ان نبحث أيضاً عن قيد آخر لتصحيح النزاع، وهو قيد «المندوحة» الذي اضافه بعض المؤلفين، وهو على حق. وعليه *نقول*:

١ ـ «*الاجتماع*»، والمقصود منه: هو الالتقاء الاتفاقي بين المأمور به والمنهي عنه في شيء واحد. ولايفرض ذلك الا حيث يفرض تعلق الأمر بعنوان وتعلق النهي بعنوان آخر لا ربط له بالعنوان الأول، ولكن قد يتفق نادرا ان يلتقي العنوانان في شيء واحد ويجتمعا فيه، وحينئذٍ يجتمع ـ أي يلتقي ـ الأمر والنهي.

ولكن هذا الاجتماع والالتقاء بين العنوانين على نحوين:

أ ـ أن يكون اجتماعاً مورديا، يعني أنه لايكون هنا فعل واحد مطابقا لكل من العنوانين، بل يكون هنا فعلان تقارنا وتجاورا في وقت واحد، أحدهما يكون مطابقا لعنوان الواجب وثانيهما مطابقا لعنوان المحرم، مثل النظر إلى الاجنبية في أثناء الصلاة، فلا النظر هو مطابق عنوان الصلاة ولا الصلاة مطابق عنوان النظر إلى الاجنبية، ولا هما ينطبقان على فعل واحد.

فان مثل هذا الاجتماع الموردي لم يقل أحد بامتناعه، وليس هو داخلاً في مسألة الاجتماع هذه. فلو جمع المكلف بينهما بأن نظر إلى الاجنبية في أثناء الصلاة فقد عصى وأطاع في آنٍ واحد ولاتفسد صلاته.

ب ـ أن يكون اجتماعاً حقيقياً ـ وان كان ذلك في النظر العرفي وفي باديء الرأي ـ يعني أنه فعل واحد يكون مطابقا لكل من العنوانين، كالمثال المعروف «الصلاة في المكان المغصوب».

فان مثل هذا المثال هو محل النزاع في مسألتنا، المفروض فيه انه لا ربط لعنوان الصلاة المأمور به بعنوان الغصب المنهي عنه؛ ولكن قد يتفق للمكلف صدفة ان يجمع بينهما بأن يصلي في مكان مغصوب، فيلتقي العنوان المأمور به وهو الصلاة مع العنوان المنهي عنه وهو الغصب وذلك في الصلاة المأتي بها في مكان مغصوب فيكون هذا الفعل الواحد مطابقا لعنوان الصلاة ولعنوان الغصب معاً. وحينئذٍ إذا اتفق ذلك للمكلف فانه يكون هذا الفعل الواحد داخلاً فيما هو مأموربه من جهة فيقتضي أن يكون المكلف مطيعاً للأمر ممتثلاً، وداخلاً فيما هو منهي عنه من جهة اخرى فيقتضي أن يكون المكلف عاصياً به مخالفاً.

٢ـ *«الواحد»*، والمقصود منه: الفعل الواحد باعتبار أن له وجوداً واحداً يكون ملتقى ومجمعاً للعنوانين، في مقابل المتعدد بحسب الوجود، كالنظر إلى الاجنبية والصلاة فان وجود أحدهما غير وجود الآخر، فان الاجتماع في مثل هذا يسمى «الاجتماع الموردي» كما تقدم.

والفعل الواحد بما له من الوجود الواحد إذا كان ملتقى للعنوانين، فان التقاء العناوين فيه لايخلو من حالتين: أحداهما أن يكون الالتقاء بسبب ماهيته الشخصية وثانيهما أن يكون الالتقاء بسبب ماهيته الكلية كأن يكون الكلي نفسه مجمعا للعنوانين، كالكون الكلي الذي ينطبق عليه انه صلاة وغصب.

وعليه، فالمقصود من الواحد في المقام: الواحد في الوجود، فلا معنى لتخصيص النزاع بالواحد الشخصي.

وبما ذكرنا يظهر خروج الواحد بالجنس عن محل الكلام، والمراد به ما إذا كان المأمور به والمنهي عنه متغايرين وجوداً ولكنهما يدخلان تحت ماهية واحدة، كالسجود لله والسجود للصنم، فانهما واحد بالجنس باعتبار ان كلا منهما داخل تحت

عنوان السجود، ولا شك في خروج ذلك عن محل النزاع.

٣ـ *«الجواز»*، والمقصود منه الجواز العقلي، أي الامكان المقابل للامتناع وهو واضح، ويصح ان يراد منه الجواز العقلي المقابل للقبح العقلي، وهو قد يرجع إلى الأول باعتبار ان القبيح ممتنع على الله تعالى.

والجواز له معانٍ اخر كالجواز المقابل للوجوب والحرمة الشرعيين، والجواز بمعنى الاحتمال. وكلها غير مرادة قطعاً.

إذا عرفت تفسير هذه الكلمات الثلاث الواردة في عنوان المسألة يتضح لك جيداً تحرير النزاع فيها، فان حاصل النزاع في المسألة يكون انه في مورد التقاء عنواني المأمور به والمنهي عنه في واحد وجوداً هل يجوز اجتماع الأمر والنهي؟

ومعنى ذلك: انه هل يصح ان يبقى الأمر متعلقا بذلك العنوان المنطبق على ذلك الواحد ويبقى النهي كذلك متعلقا بالعنوان المنطبق على ذلك الواحد، فيكون المكلف مطيعاً وعاصياً معاً في الفعل الواحد.

أو انه يمتنع ذلك ولايجوز، فيكون ذلك المجتمع للعنوانين اما مأموراً به فقط أم منهياً عنه فقط، أي انه اما ان يبقى الأمر على فعليته فقط فيكون المكلف مطيعاً لا غير، أو يبقى النهي على فعليته فقط فيكون المكلف عاصياً لا غير.

والقائل بالجواز لابدّ أن يستند في قوله إلى أحد رأيين:

أ ـ ان يرى انّ العنوان بنفسه هو متعلق التكليف ولايسرى الحكم إلى المعنون، فانطباق عنوانين على فعل واحد لايلزم منه أن يكون ذلك الواحد متعلقا للحكمين، فلايمتنع الاجتماع، أي اجتماع عنوان المأمور به مع عنوان المنهي عنه في واحد، لأنه لايلزم منه اجتماع نفس الأمر والنهي في واحد.

ب ـ ان يرى ان المعنون على تقدير تسليم انه هو متعلق الحكم حقيقة لا العنوان، يكون متعددا واقعاً إذا تعدد العنوان لأن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون بالنظر الدقيق الفلسفي، ففي الحقيقة ـ وان كان فعل واحد في ظاهر الحال صار مطابقا للعنوانين ـ هناك معنونان كل واحد منهما مطابق لأحد العنوانين، فيرجع اجتماع الوجوب

والحرمة بالدقة العقلية إلى الاجتماع الموردي الذي *قلنا*: انه لا بأس فيه من الاجتماع.

وعلى هذا، فليس هناك واحد بحسب الوجود يكون مجمعا بين العنوانين في الحقيقة، بل ما هو مأمور به في وجوده غير ما هو منهي عنه في وجوده. ولا تلزم سراية الأمر إلى ما تعلق به النهي ولا سراية النهي إلى ما تعلق به الأمر، فيكون المكلف في جمعه بين العنوانين مطيعاً وعاصياً في آن واحد كالناظر إلى الاجنبية في أثناء الصلاة.

وبهذا يتضح معنى القول بجواز اجتماع الأمر والنهي، وفي الحقيقة ليس هو قولا باجتماع الأمر والنهي في واحد، بل اما انه يرجع إلى القول باجتماع عنوان المأمور به والمنهي عنه في واحد دون أن يكون هناك اجتماع بين الأمر والنهي، واما ان يرجع إلى القول بالاجتماع الموردي فقط. فلايكون اجتماع بين الأمر والنهي ولا بين المأمور به والمنهي عنه.

واما القائل بالامتناع فلابدّ أن يذهب إلى ان الحكم يسرى من العنوان إلى المعنون وانّ تعدد العنوان لايوجب تعدد المعنون. فانه لايمكن حينئذٍ بقاء الأمر والنهي معاً وتوجههما متعلقين بذلك المعنون الواحد بحسب الوجود، لأنه يلزم اجتماع نفس الأمر والنهي في واحد، وهو مستحيل، فاما ان يبقى الأمر ولا نهي أو يبقى النهي ولا أمر.

ولقد أحسن صاحب المعالم في تحرير النزاع إذ عبر بكلمة «التوجه» بدلاً عن كلمة «الاجتماع» فقال: «الحق امتناع توجه الأمر والنهي إلى شيء واحد ...».

□ المسألة من الملازمات العقلية غير المستقلة

ومن التقرير المتقدم لبيان محل النزاع يظهر كيف ان المسألة هذه ينبغي ان تدخل في الملازمات العقلية غير المستقلة، فان معنى القول بالامتناع هو تنقيح صغرى الكبرى العقلية القائلة بامتناع اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد حقيقي.

توضيح ذلك: انه إذا قلنا بأن الحكم يسرى من العنوان إلى المعنون وان تعدد العنوان لايوجب تعدد المعنون فانه يتنقح عندنا موضع اجتماع الأمر والنهي في واحد الثابتين شرعاً فيقال على نهج القياس الاستثنائي هكذا:

إذا التقى عنوان المأمور به والمنهي عنه في واحد بسوء الاختيار فان بقي الأمر

والنهي فعليين معاً فقد اجتمع الأمر والنهي في واحد، (وهذه هي الصغرى).

ومستند هذه الملازمة في الصغرى هو سراية الحكم من العنوان إلى المعنون وانّ تعدد العنوان لايوجب تعدد المعنون. وإنما تفرض هذه الملازمة حيث يفرض ثبوت الأمر والنهي شرعاً بعنوانيهما.

ثم *نقول*: ولكنّه يستحيل اجتماع الأمر والنهي في واحد، (وهذه هي الكبرى).

وهذه الكبرى عقلية تثبت في غير هذه المسألة.

وهذا القياس استثنائي قد استثنى فيه نقيض التالي فيثبت به نقيض المقدم، وهو عدم بقاء الأمر والنهي فعليين معاً.

واما بناءً على الجواز فيخرج هذا المورد مورد الالتقاء عن أن يكون صغرى لتلك الكبرى العقلية.

ولايجب في كون المسألة اصولية من المستقلات العقلية وغيرها ان تقع صغرى للكبرى العقلية على تقدير جميع الأقوال، بل يكفي ان تقع صغرى على أحد الأقوال فقط.

فان هذا شأن جميع المسائل الاصولية المتقدمة اللفظية والعقلية، الا ترى ان المباحث اللفظية كلها لتنقيح صغرى أصالة الظهور، مع ان المسألة لاتقع صغرى لأصالة الظهور على جميع الأقوال فيها، كمسألة دلالة صيغة إفعل على الوجوب، فانه على القول بالاشتراك اللفظي أو المعنوى لايبقى لها ظهور في الوجوب أو غيره.

ولا وجه لتوهم كون هذه المسألة فقهية أو كلامية أو اصولية لفظية. وهو واضح بعد ما قدمناه من شرح تحرير النزاع وبعد ما ذكرناه سابقاً في أول هذا الجزء من مناط كون المسألة الاصولية من باب غير المستقلات العقلية.

▢ مناقشة الكفاية في تحرير النزاع

وبعد ما حررناه من بيان النزاع في المسألة يتضح ابتناء القول بالجواز فيها على أحد رأيين: اما القول بأن متعلق الأحكام هي نفس العنوانات دون معنوناتها، واما القول بأن تعدد العنوان يستدعي تعدد المعنون.

فتكون مسألة تعدد المعنون بتعدد العنوان وعدم تعدده حيثية تعليلية في مسألتنا

ومن المباديء التصديقية لها على أحد احتمالين، لا أنها هي نفس محل النزاع في الباب، فان البحث هنا ليس الا عن نفس الجواز وعدمه كما عبر بذلك كل من بحث هذه المسألة من القديم.

ومن هنا تتجلى المناقشة فيما أفاده في «كفاية الاصول» في رجوع محل البحث هنا إلى البحث عن استدعاء تعدد العنوان والمعنون وعدمه.

فانه فرق عظيم بين ما هو محل النزاع وبين ما يبتنى عليه النزاع في أحد احتمالين. فلا وجه للخلط بينهما وارجاع أحدهما إلى الآخر، وان كان في هذه المسألة لابدّ للاصولى من البحث عن ان تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنون، باعتبار ان هذا البحث ليس مما يذكر في موضع آخر.

▢ قيد المندوحة

ذكرنا فيما سبق ان بعضهم قيد النزاع هنا بأن تكون هناك مندوحة في مقام الامتثال. ومعنى المندوحة أن يكون المكلف متمكنا من امتثال الأمر في مورد آخر غير مورد الاجتماع.

ونظر إلى ذلك كل من قيد موضع النزاع بما إذا كان الجمع بين العنوانين بسوء اختيار المكلف.

وإنما قيد بها موضع النزاع للاتفاق بين الطرفين على عدم جواز الاجتماع في صورة عدم وجود المندوحة، وذلك فيما إذا انحصر امتثال الأمر في مورد الاجتماع لا بسوء اختيار المكلف.

والسرّ واضح، فانه عند الانحصار تستحيل فعليّة التكليفين لاستحالة امتثالهما معاً، لأنه ان فعل ما هو مأمور به فقد عصى النهي وان تركه فقد عصى الأمر، فيقع التزاحم حينئذٍ بين الأمر والنهي.

وظاهر ان اعتبار قيد المندوحة لازم لما ذكرناه، إذ ليس النزاع جهتيا ـ كما ذهب إليه صاحب الكفاية ـ أي من جهة كفاية تعدد العنوان في تعدد المعنون وعدمه وان لم يجز الاجتماع من جهة اخرى، حتى لانحتاج إلى هذا القيد.

بل النزاع ـ كما تقدم ـ هو في جواز الاجتماع وعدمه من أية جهة فـرضت وليس جهتيا. وعليه فمادام النزاع غير واقع في الجواز في صـورة عـدم المـندوحة فـهذه الصورة لاتدخل في محل النزاع في مسألتنا. فوجب ـ إذن ـ تقييد عنوان المسألة بقيد المندوحة كما صنع بعضهم.

☐ الفرق بين بابى التعارض والتزاحم ومسألة الاجتماع

من المسائل العويصة مشكلة التفرقة بين باب التعارض وباب التزاحم، ثم بينهما وبين مسألة الاجتماع. ولابدّ من بيان الفرق بينها لتـنكشف جـيدا حـقيقة النزاع في مسألتنا مسألة الاجتماع.

وجه الإشكال في التفرقة: انه لا شبهة في ان من موارد التعارض بين الدليلين ما إذاكان بين دليلي الأمر والنهي عموم وخصوص من وجه، وذلك من أجل العموم من وجه بين متعلق الأمر والنهي، أي العموم من وجه الذي يقع بين عنوان المأمور به وعنوان المنهي عنه، بينما ان التزاحم بين الوجوب والحرمة من موارده أيضاً العموم من وجه بين الأمر والنهي من هذه الجهة. وكذلك مسألة الاجتماع موردها منحصر فيما إذاكان بين عنوانى المأمور به والمنهي عنه عموم من وجه.

فيتضح انه مورد واحد ـ وهو مورد العموم من وجه بين متعلق الأمر والنهي ـ يصح أن يكون موردا للتعارض وباب التزاحم ومسألة الاجتماع، فما المائز والفارق؟

فنقول: إنّ العموم من وجه إنما يفرض بين متعلق الأمـر والنهـي فـيما إذا كـان العنوانان يلتقيان في فعل واحد، سواء كان العنوان بالنسبة إلى الفعل من قبيل العنوان ومعنونه أو من قبيل الكلي وفرده[1]. وهذا بديهي. ولكن العنوان المأخوذ في متعلق

١ـ انما يفرض العموم من وجه بين العنوانين اذا لم يكن الاجتماع بينهما اجتماعاً مورديا بـل كـان اجتماعاً حقيقياً: ونعني بالاجتماع الحقيقي أن يكون فعل واحد ينطبق عليه العنوانان على وجه يصح في كل منهما أن يكون حاكياً عنه ومرآة له وان كان منشأ كل من العنوانين مبايناً في وجـوده بـالدقة العقلية لمنشأ العنوان الآخر.

ولكن انطباق العناوين على فرد واحد لايجب فيه أن يكون من قبيل انطباق الكـلي عـلى فـرده، أي

الخطاب من جهة عمومه على نحوين:

١ـ أن يكون ملحوظاً في الخطاب فانياً في مصاديقه على وجه يسع جميع الأفراد بما لها من الكثرات والمميزات، فيكون شاملا في سعته لموضع الالتقاء مع العنوان المحكوم بالحكم الآخر، فيعد في حكم المتعرض لحكم خصوص موضع الالتقاء. ولو من جهة كون موضع الالتقاء متوقع الحدوث ـ على وجه يكون من شأنه ان ينبه عليه المتكلم في خطابه، فيكون أخذ العنوان على وجه يسع جميع الأفراد بما لها من الكثرات والمميزات لهذا الغرض من التنبيه ونحوه. ولا نضايقك ان تسمى مثل هذا العموم: «العموم الاستغراقي»، كما صنع بعضهم.

والمقصود ان العنوان إذا أخذ في الخطاب على وجه يسع جميع الأفراد بما لها من الكثرات والمميزات يكون في حكم المتعرض لحكم كل فرد من أفراده، فيكون نافياً بالدلالة الالتزامية لكل حكم مناف لحكمه.

٢ـ أن يكون العنوان ملحوظاً في الخطاب فانياً في مطلق الوجود المضاف إلى طبيعة العنوان من دون ملاحظة كونه على وجه يسع جميع الأفراد، أي لم تلحظ فيه الكثرات والمميزات في مقام الأمر بوجود الطبيعة ولا في مقام النهي عن وجود الطبيعة الاخرى، فيكون المطلوب في الأمر والمنهي عنه في النهي صرف وجود

لايجب أن يكون المعنون فرداً للعنوان ومن حقيقته، لأن المعنون كما يجوز أن يكون من حقيقة العنوان يجوز أن يكون من حقيقة اخرى وانما الذهن يجعل من العنوان حاكياً ومرآة عن ذلك المعنون كمفهوم الوجود الذي هو عنوان لحقيقة الوجود مع انه ليس من حقيقته، ومثله مفهوم الجزئي الذي عنوان للجزئي الحقيقي وليس هو بجزئي بل كلي، وكذا مفهوم الحرب والنسبة وهكذا.

ولأجل هذا عممنا العنوان الى قسمين. وهذا التعميم سينفعك فيما يأتي في بيان المختار في المسألة فكن على ذكر منه. ولقد أحسن المولى صدر المحققين في تعبيره للتفرقة بين القسمين اذ قال في الجزء الأول من الاسفار «وفرق بين كون الذات مصدوقاً عليه بصدق مفهوم وكونها مصداقاً لصدقه». وقد أراد بالمصدوق النحو الثاني وهو المعنون الصرف بالنسبة الى معنونه، وأراد بالمصداق فرد الكلي، ويا ليت ان يعمم هذا الاصطلاح المخترع منه للتفرقة بين القسمين. (المؤلف)

الطبيعة. ولتسم مثل هذا العموم: «العموم البدلي»، كما صنع بعضهم.

فان كان العنوان مأخوذاً في الخطاب على النحو الأول، فان موضع الالتقاء يكون العام حجة فيه كسائر الأفراد الاخرى، بمعنى أن يكون متعرضا بالدلالة الالتزامية لنفي أي حكم آخر مناف لحكم العام بالنسبة إلى الأفراد وخصوصيات المصاديق.

وفي هذه الصورة لابدّ أن يقع التعارض بين دليلي الأمر والنهي في مقام الجعل والتشريع لأنهما يتكاذبان بالنسبة إلى موضع الالتقاء من جهة الدلالة الالتزامية في كل منهما على نفي الحكم الآخر بالنسبة إلى موضع الالتقاء.

والتحقيق ان التعارض بين العامين من وجه إنما يقع بسبب دلالة كل منهما بالدلالة الالتزامية على انتفاء حكم الآخر، ومن أجلها يتكاذبان. والا فالدلالتان المطابقيتان بانفسهما في العامين من وجه لايتكاذبان، فلايتعارضان ما لم يلزم من ثبوت مدلول احداهما نفي مدلول الاخرى، فليس التنافي بين المدلولين المطابقيين الا تنافيا بالعرض لا بالذات.

ومن هنا يعلم ان هذا الفرض ـ وهو فرض كون العنوان مأخوذاً في الخطاب على النحو الأول، ينحصر في كونه موردا للتعارض بين الدليلين، ولاتصل النوبة إلى فرض التزاحم بين الحكمين فيه، ولا إلى النزاع في جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه، لأن مقتضى القاعدة في باب التعارض هو تساقط الدليلين عن حجيتهما بالنسبة إلى مورد الالتقاء، فلايجوز فيه الوجوب ولا الحرمة. ولايفرض التزاحم أو مسألة النزاع في جواز الاجتماع الا حيث يفرض شمول الدليلين لمورد الالتقاء وبقاء حجيتهما بالنسبة إليه، أي انه لم يكن تعارض بين الدليلين في مقام الجعل والتشريع.

وان كان العنوان مأخوذاً على النحو الثاني، فهو مورد التزاحم أو مسألة الاجتماع ولايقع بين الدليلين تعارض حينئذٍ، وذلك مثل قوله: «صلِّ»، وقوله: «لاتغصب»، باعتبار انه لم يلحظ في كل من خطاب الأمر والنهي الكثرات والمميزات على وجه يسع العنوان جميع الأفراد وان كان نفس العنوان في حد ذاته وإطلاقه شاملا لجميع الأفراد، فانه في مثله يكون الأمر متعلقا بصرف وجود الطبيعة للصلاة وامتثاله

يكون بفعل أي فرد من الأفراد، فلم يكن ظاهراً في وجوب الصلاة حتى في مورد الغصب على وجه يكون دالاً بالدلالة الالتزامية على انتفاء حكم آخر في هذا المورد ليكون نافيا لحرمة الغصب في المورد. وكذلك النهي يكون متعلقا بصرف طبيعة الغصب فلم يكن ظاهراً في حرمة الغصب حتى في مورد الصلاة على وجه يكون دالاً بالدلالة الالتزامية على انتفاء حكم آخر في هذا المورد ليكون نافياً لوجوب الصلاة.

وفي مثل هذين الدليلين إذا كانا على هذا النحو يكون كل منهما اجنبيا في عموم عنوان متعلق الحكم فيه عن عنوان متعلق الحكم الآخر، أي انه غير متعرض بدلالته الالتزامية لنفي الحكم الآخر، فلايتكاذبان في مقام الجعل والتشريع.

فلايقع التعارض بينهما إذ لا دلالة التزامية لكل منهما على نفي الحكم الآخر في مورد الالتقاء، ولا تعارض بين الدلالتين المطابقيتين بما هما، لأن المفروض ان المدلول المطابق من كل منهما هو الحكم المتعلق بعنوان اجنبي في نفسه عن العنوان المتعلق للحكم الآخر.

وحينئذٍ إذا صادف ان ابتلى المكلف بجمعهما على نحو الاتفاق فحاله لايخلو عن أحد أمرين: اما أن تكون له مندوحة من الجمع بينهما، ولكنه هو الذي جمع بينهما بسوء اختياره وتصرفه، واما ان لاتكون له مندوحة من الجمع بينهما.

فان كان الأول، فان المكلف حينئذٍ يكون قادراً على امتثال كل من التكليفين فيصلي ويترك الغصب، وقد يصلي ويغصب في فعل آخر. فإذا جمع بينهما بسوء اختياره بأن صلّى في مكان مغصوب، فهنا يقع النزاع في جواز الاجتماع بين الأمر والنهي، فان قلنا بالجواز كان مطيعاً وعاصياً في آن واحد، وان قلنا بعدم الجواز فانه اما أن يكون مطيعاً لا غير إذا رجحنا جانب الأمر أو عاصياً لا غير إذا رجحنا جانب النهي، لأنه حينئذٍ يقع التزاحم بين التكليفين فيرجع فيه إلى أقوى الملاكين.

وان كان الثاني، فانه لا محالة يقع التزاحم بين التكليفين الفعليين، لأنه ـ حسب الفرض ـ لا معارضة بين الدليلين في مقام الجعل والإنشاء، بل المنافاة وقعت من عدم قدرة المكلف على التفريق بين الامتثالين، فيدور الأمر ـ حينئذٍ ـ بين امتثال

الأمر وبين امتثال النهي، إذ لايمكنه من امتثالهما معاً من جهة عدم المندوحة.

هذا هو *الحق* الذي ينبغي ان يعول عليه في سرّ التفريق بين بابي التعارض والتزاحم وبينهما وبين مسألة الاجتماع في مورد العموم من وجه بين متعلق الخطابين خطاب الوجوب والحرمة، ولعله يمكن استفادته من مطاوى كلماتهم وان كانت عباراتهم تضيق عن التصريح بذلك بل اختلفت كلمات أعلام أساتذتنا ـ رضوان الله عليهم ـ في وجه التفريق.

فقد ذهب صاحب الكفاية إلى: «انه لايكون المورد من باب الاجتماع الا إذا أحرز في كل واحد من متعلق الايجاب والتحريم مناط حكمه مطلقاً حتى في مورد التصادق والاجتماع، واما إذا لم يحرز مناط كل من الحكمين في مورد التصادق مع العلم بمناط أحد الحكمين بلا تعيين، فالمورد يكون من باب التعارض للعلم الإجمالي حينئذٍ بكذب أحد الدليلين الموجب للتنافي بينهما عرضاً».

هذا خلاصة رأيه ﷺ، فجعل إحراز مناط الحكمين في مورد الاجتماع وعدمه هو المناط في التفرقة بين مسألة الاجتماع وباب التعارض، بينما ان المناط عندنا في التفرقة بينهما هو دلالة الدليلين بالدلالة الالتزامية على نفي الحكم الآخر وعدمها، فمع هذه الدلالة يحصل التكاذب بين الدليلين فيتعارضان وبدونها لا تعارض فيدخل المورد في مسألة الاجتماع.

ويمكن دعوى التلازم بين المسلكين في الجملة، لأنه مع تكاذب الدليلين، من ناحية دلالتهما الالتزامية لايحرز وجود مناط الحكمين في مورد الاجتماع، كما انه مع عدم تكاذبهما يمكن إحراز وجود المناط لكل من الحكمين في مورد الاجتماع، بل لابدّ من إحراز مناط الحكمين بمقتضي إطلاق الدليلين في مدلولهما المطابق.

واما شيخنا النائيني، فقد ذهب إلى: «ان مناط دخول المورد في باب التعارض أن تكون الحيثيتان في العامين من وجه حيثيتين تعليليتين، لأنه حينئذٍ يتعلق الحكم في كل منهما بنفس ما يتعلق به فيتكاذبان، واما إذا كانتا تقييديتين فلايقع التعارض بينهما ويدخلان حينئذٍ في مسألة الاجتماع مع المندوحة وفى باب التزاحم مع عدم المندوحة».

ونحن *نقول*: في الحيثيتين التقييديتين إذا كان بين الدلالتين تكاذب من أجل دلالتهما الالتزامية على نفي الحكم الآخر على نحو ما فصلناه فان التعارض بينهما لا محالة واقع ولاتصل النوبة في هذا المورد للدخول في مسألة الاجتماع.

ولنا مناقشة معه في صورة الحيثية التعليلية يطول شرحها ولايهم التعرض لها الآن وفيما ذكرناه الكفاية وفوق الكفاية للطالب المبتدىء.

الحق في المسألة

بعد ما قدمنا من توضيح تحرير النزاع وبيان موضع النزاع *نقول*: إنّ الحق في المسألة هو الجواز. وقد ذهب إلى ذلك جمع من المحققين المتأخرين. وسندنا يبتني على توضيح واختيار ثلاثة امورٍ مترتبة:

أولاً: ان متعلق التكليف سواء كان أمراً أو نهياً ليس هو المعنون، أي الفرد الخارجي للعنوان بما له من الوجود الخارجي، فانه يستحيل ذلك، بل متعلق التكليف دائماً وأبداً هو العنوان، على ما سيأتي توضيحه.

واعتبر ذلك بالشوق فان الشوق يستحيل ان يتعلق بالمعنون، لأنه اما ان يتعلق به حال عدمه أو حال وجوده، وكل منهما لايكون، اما الأول فيلزم تقوم الموجود بالمعدوم وتحقق المعدوم بما هو معدوم ـ لأن المشتاق إليه له نوع من التحقق بالشوق إليه ـ وهو محال واضح، واما الثاني فلانه يكون الاشتياق إليه تحصيلا للحاصل وهو محال. فاذن لايتعلق الشوق بالمعنون لا حال وجوده ولا حال عدمه.

مضافاً إلى ان الشوق من الامور النفسية، ولايعقل ان يتشخص ما في النفس بدون متعلق ما، كجميع الامور النفسية كالعلم والخيال والوهم والإرادة ونحوها، و لايعقل أن يتشخص بما هو خارج عن افق النفس من الامور العينية. فلابدّ أن يتشخص بالشيء المشتاق إليه بما له من الوجود العنوانى الفرضى، وهو المشتاق إليه أولاً وبالذات وهو الموجود بوجود الشوق لا بوجود آخر وراء الشوق، ولكن لما كان يؤخذ العنوان بما هو حاك ومرآة عما في الخارج ـ أي عن المعنون ـ فان المعنون يكون مشتاقا إليه ثانياً وبالعرض، نظير العلم فانه لايعقل ان يتشخص بالأمر الخارجي،

والمعلوم بالذات دائماً وأبداً هو العنوان الموجود بوجود العلم ولكن بما هو حاك ومرآة عن المعنون، واما المعنون لذلك العنوان فهو معلوم بالعرض باعتبار فناء العنوان فيه.

وفي الحقيقة إنما يتعلق الشوق بشيء إذا كـان له جـهة وجـدان وجـهة فـقدان، فلايتعلق بالمعدوم من جميع الجهات ولا بالموجود من جميع الجهات. وجهة الوجدان في المشتاق إليه هو العنوان الموجود بوجود الشوق في افق النفس باعتبار ما له مـن وجود عنواني فرضي. وجهة الفقدان في المشتاق إليه هو عدمه الحـقيقي في الخـارج، ومعنى الشوق إليه هو الرغبة في إخراجه من حد الفرض والتقدير إلى حـد الفـعلية والتحقيق.

وإذا كان الشوق على هذا النحو فكذلك حال الطلب والبعث بلا فـرق فـيكون حقيقة طلب الشيء هو تعلقه بالعنوان لإخراجه من حد الفـرض والتـقدير إلى حـد الفعلية والتحقيق.

ثانياً: انا لما قلنا بأن متعلق التكليف هو العنوان لا المعنون لانعني أن العنوان بما له من الوجود الذهني يكون متعلقا للطلب، فان ذلك باطل بالضرورة، لأن مثار الآثار ومتعلق الغرض والذي تترتب عليه المصلحة والمفسدة هو المعنون لا العنوان.

بل نعني أن المتعلق هو العنوان حال وجوده الذهني لا أنه بما له من الوجود الذهني أو بما هو مفهوم، ومعنى تعلقه بالعنوان حال وجوده الذهني انه يتعلق به نفسه باعتبار انه مرآة عن المعنون وفانٍ فيه، فتكون التخلية فيه عن الوجود الذهني عين التحلية به.

ثالثاً: إنّا إذ *نقول*: إنّ المتعلق للتكليف هو العنوان بما هو مرآة عن المعنون وفانٍ فيه ـ لانعني أن المتعلق الحقيقي للتكليف هو المعنون وان التكليف يسرى من العنوان إلى المعنون باعتبار فنائه فيه ـ كما قيل ـ فان ذلك باطل بالضرورة أيضاً، لما تـقدم ان المعنون يستحيل أن يكون متعلقا للتكليف بأي حال من الأحوال، وهو محال حتى لو كان بتوسط العنوان، فان توسط العنوان لايخرجه عن استحالة تعلق التكليف به.

بل نعني *ونقول*: إنّ الصحيح ان متعلق التكليف هو العنوان بما هو مرآة وفانٍ في المعنون على أن يكون فناؤه في المعنون هو المصحح لتعلق التكليف بـه فـقط، إذ ان

الغرض إنما يقوم بالمعنون المفنى فيه، لا ان الفناء يجعل التكليف ساريا إلى المعنون ومتعلقا به. وفرق كبير بين ما هو مصحح لتعلق التكليف بشيء وبين ما هو بنفسه متعلق التكليف. وعدم التفرقة بينهما هو الذي أوهم القائلين بأن التكليف يسرى إلى المعنون باعتبار فناء العنوان فيه، ولايزال هذا الخلط بين ما هو بالذات وما هو بالعرض مثار كثير من الاشتباهات التي تقع في علمى الاصول والفلسفة. والفناء والآلية في الملاحظة هو الذي يوقع الاشتباه والخلط، فيعطى ما للعنوان للمعنون وبالعكس.

وإذا عسر عليك تفهم ما نرمى إليه فاعتبر ذلك في مثال الحرف حينما نحكم عليه بانه لايخبر عنه، فان عنوان الحرف ومفهومه اسم يخبر عنه، كيف وقد اخبر عنه بأنه لايخبر عنه، ولكن إنما صح الإخبار عنه بذلك فباعتبار فنائه في المعنون، لأنه هو الذي له هذه الخاصية ويقوم به الغرض من الحكم، ومع ذلك لايجعل ذلك كون المعنون ـ وهو الحرف الحقيقي ـ موضوعاً للحكم حقيقة أولاً وبالذات، فان الحرف الحقيقي يستحيل أن يكون موضوعاً للحكم وطرفا للنسبة بأي حال من الأحوال ولو بتوسط شيء، كيف وحقيقته النسبة والربط وخاصته انه لايخبر عنه. وعليه فالمخبر عنه أولاً وبالذات هو عنوان الحرف، لكن لا بما هو مفهوم موجود في الذهن، فانه بهذا الاعتبار يخبر عنه، بل بما هو فانٍ في المعنون وحاك عنه، فالمصحح للاخبار عنه بانه لايخبر عنه هو فناؤه في معنونه فيكون الحرف الحقيقي المعنون مخبرا عنه ثانياً وبالعرض، وان كان الغرض من الحكم إنما يقوم بالمفنى فيه وهو الحرف الحقيقي.

وعلى هذا يتضح جلياً كيف ان دعوى سراية الحكم أولاً وبالذات، من العنوان إلى المعنون منشأها الغفلة بين ما هو المصحح للحكم على موضوع باعتبار قيام الغرض بذلك المصحح فيجعل الموضوع عنواناً حاكياً عنه، وبين ما هو الموضوع للحكم القائم به الغرض، فالمصحح للحكم شيء والمحكوم عليه والمجعول موضوعاً شيء آخر. ومن العجيب ان تصدر مثل هذه الغفلة من بعض اهل الفن في المعقول.

نعم إذا كان القائل بالسراية يقصد ان العنوان يؤخذ فانياً في المعنون وحاكياً عنه

وان الغرض إنما يقوم بالمعنون فذلك حق ونحن نقول بـه، ولكـن ذلك لايـنفعه في الغرض الذي يهدف إليه، لأنا نقول بذلك من دون ان نجعل متعلق التكليف نـفس المعنون وإنما يكون متعلقا له ثانياً وبالعرض، كالمعلوم بالعرض كما اشرنا إليـه فـيما سبق. فان العلم إنما يتعلق بالمعلوم بالذات ويتقوم به، وليس هو الا العنوان الموجود بوجود علمي، ولكن باعتبار فنائه في معنونه، يقال للمعنون انه مـعلوم ولكـنه في الحقيقة هو معلوم بالعرض لا بالذات، وهذا الفناء هو الذي يخيل للناظر ان المتعلق الحقيقي للعلم هو المعنون. ولقد أحسنوا في تعريف العلم بأنه حصول صـورة الشيء لدى العقل، لا حصول نفس الشيء، فالمعلوم بالذات هو الصورة والمعلوم بالعرض نفس الشيء الذي حصلت صورته لدى العقل.

وإذا ثبت ما تقدم واتضح ما رمينا إليه من ان متعلق التكليف أولاً وبالذات هو العنوان وان المعنون متعلق له بالعرض، يتضح لك الحق جـلياً في مسألتـنا «مسألة اجتماع الأمر والنهي» وهو ان الحق جواز الاجتماع.

ومعنى جواز الاجتماع انه لا مانع من ان يتعلق الايجاب بعنوان ويتعلق التـحريم بعنوان آخر، وإذا جمع المكلف بينهما صدفة بسوء اختياره فان ذلك لايجـعل الفـعل الواحد المعنون لكل من العنوانين متعلقاً للايجاب والتحريم الا بالعرض، وليس ذلك بمحال فان المحال إنما هو أن يكون الشيء الواحد بذاته متعلقاً للايجاب والتحريم.

وعليه، فيصح ان يقع الفعل الواحد امتثالاً للأمر من جهة باعتبار انطباق العنوان المأمور به عليه وعصيانا للنهي من جهة اخرى باعتبار انطباق عنوان المنهي عنه. ولا محذور في ذلك مادام ان ذلك الفعل الواحد ليس بنفسه وبذاته يكـون مـتعلقا للأمر وللنهي ليكون ذلك محالا، بل العنوانان الفانيان هما المتعلقان للأمر والنهـي. غاية الأمر ان تطبيق العنوان المأمور به على هذا الفعل يكون هو الداعي إلى اتـيان الفعل، ولا فرق بين فرد وفرد في انطباق العنوان عليه، فالفرد الذي يـنطبق عـليه العنوان المنهي عنه كالفرد الخالى من ذلك في كون كل منهما يـنطبق عـليه العـنوان المأمور به بلا جهة خلل في الانطباق.

ولا فرق في ذلك بين أن يكون تعدد العنوان موجباً لتعدد المعنون أو لم يكن مادام ان المعنون ليس هو متعلق التكليف بالذات.

نعم لو كان العنوان مأخوذاً في المأمور به والمنهي عنه على وجه يسع جميع الأفراد حتى موضع الاجتماع، وهو الفرد الذي ينطبق عليه العنوانان ولو كان ذلك من جهة إطلاق الدليل، فانه حينئذٍ تكون لكل من الدليلين الدلالة الالتزامية على نفي حكم الآخر في موضع الالتقاء فيتكاذبان، وعليه يقع التعارض بينهما ويخرج المورد عن مسألة الاجتماع كما سبق بيان ذلك مفصلاً.

كما انه لو كانت القدرة على الفعل مأخوذة في متعلق الأمر على وجه يكون الواجب هو العنوان المقدور بما هو مقدور فان عنوان المأمور به حينئذٍ لايسع ولايعم الفرد غير المقدور، فلاينطبق عنوان المأمور به بما هو مأمور به على موضع الاجتماع ولايكون هذا الفرد غير المقدور شرعاً من أفراد الطبيعة بما هي مأمور بها.

بخلاف ما إذا كانت القدرة مصححة فقط لمتعلق التكليف بالعنوان فان عنوان المأمور به يكون مقدورا عليه ولو بالقدرة على فرد واحد من أفراده. ولهذا قلنا انه لو انحصر تطبيق المأمور به في خصوص موضع الاجتماع ـ كما في مورد عدم المندوحة ـ يقع التزاحم بين الحكمين في موضع الاجتماع، لأنه لايصح تطبيق المأمور به على هذا الفرد وهو موضع الاجتماع الا إذا لم يكن النهي فعلياً، كما لايصح تطبيق عنوان المنهي عنه عليه الا إذا لم يكن الأمر فعلياً، فلابدّ من رفع اليد عن فعلية أحد الحكمين وتقديم الأهم منهما.

ولقد ذهب بعض أعلام أساتذتنا إلى ان القدرة مأخوذة في متعلق التكليف باعتبار ان الخطاب بالتكليف نفسه يقتضي ذلك، لأن الأمر إنما هو لتحريك المكلف نحو الفعل على أن يصدر منه بالاختيار، وهذا نفسه يقتضي كون متعلقه مقدوراً، لامتناع جعل الداعي نحو الممتنع وان كان الامتناع من ناحية شرعية.

ولكننا لم نتحقق صحة هذه الدعوى لأن صحة التكليف بطبيعة الفعل لاتتوقف على أكثر من القدرة على صرف وجود الطبيعة ولو بالقدرة على فرد من أفرادها،

فالعقل هو الذي يحكم بلزوم القدرة في متعلق التكليف، وذلك لايقتضي القدرة على كل فرد من أفراد الطبيعة الا إذا قلنا بأن التكليف يتعلق بالأفراد أولاً وبالذات. وقد تقدم توضيح فساد هذا الوهم.

تعدد العنوان لايوجب تعدد المعنون

بعد ما تقدم من البيان من ان التكليف إنما يتعلق بالعنوان بما هو مرآة عن أفراده لا بنفس الأفراد، فان القول بالجواز لايتوقف على القول بأن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون كما اشرنا إليه فيما سبق، لأنه سواء كان المعنون متعددا بتعدد العنوان أو غير متعدد فان ذلك لايرتبط بمسألتنا نفياً وإثباتاً مادام ان المعنون ليس متعلقا للتكليف أبداً. وعلى كل حال فالحق هو الجواز تعدّد المعنون أو لم يتعدد.

ولو سلمنا جدلاً بأن التكليف يتعلق بالمعنون باعتبار سراية التكليف من العنوان إلى المعنون كما هو المعروف، فان *الحق* انه لايجب تعدد المعنون بتعدد العنوان فقد يتعدد وقد لايتعدد، فليس هناك قاعدة عامة تقضى بأن نحكم بأن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون كما تكلف بتنقيحها بعض أعاظم مشايخنا، وكأن نظره الشريف يرمى إلى ان العامين من وجه يمتنع صدقهما على شيء واحد من جهة واحدة والا لما كانا عامين من وجه، فلابدّ أن يفرض هناك جهتان موجودتان في المجمع احداهما هو الواجب وثانيتهما هو المحرم، فيكون التركيب بين الحيثيتين تركيبا انضماميا لا اتحاديا الا إذا كانت الحيثيتان المفروضتان تعليليتين لا تقييديتين، فان الواجب والمحرم على هذا الفرض يكونان شيئاً واحداً وهو ذات المحيث بهاتين الحيثيتين، وحينئذٍ يقع التعارض بين دليلي العامين ويخرج المورد عن مسألتنا.

وفي هذا التقرير ما لايخفى على الفطن. اما أولاً، فان العنوان بالنسبة إلى معنونه تارةً يكون منتزعاً منه باعتبار ضمّ حيثية زائدة على الذات مباينة لها ماهية ووجوداً كالابيض بالقياس إلى الجسم فان صدق الابيض عليه باعتبار عروض صفة البياض عليه الخارجة عن مقام ذاته، واخرى يكون منتزعاً منه باعتبار نفس ذاته بلا ضم حيثية زائدة على الذات كالابيض بالقياس إلى نفس البياض فان نفس البياض ذاته

بذاته منشأ لانتزاع الابيض منه بلا حاجة إلى ضم بياض آخر إليه، لأنه بنفس ذاته ابيض لا ببياض آخر. ومثل ذلك صفات الكمال لذات واجب الوجود فانها منتزعة من مقام نفس الذات لا بضم حيثية اخرى زائدة على الذات.

وعليه فلايجب في كل عنوان منتزع أن يكون انتزاعه من الذات باعتبار ضم حيثية زائدة على الذات.

واما ثانياً، فان العنوان لايجب فيه أن يكون كاشفاً عن حقيقة متأصلة على وجه يكون انطباق العنوان أو مبدأه عليه من باب انطباق الكلي على فرده، بل من العناوين ما هو مجعول ومعتبر لدى العقل لصرف الحكاية والكشف عن المعنون من دون أن يكون بإزائه في الخارج حقيقة متأصلة، مثل عنوان العدم والممتنع، بل مثل عنوان الحرف والنسبة، فانه لايجب في مثله فرض حيثية متأصلة ينتزع منها العنوان. ومثل هذا العنوان المعتبر قد يكون عاماً يصح انطباقه على حقائق متعددة من دون أن يكون بإزائه حيثية واقعية غير تلك الحقائق المتأصلة. ولعل عنوان الغصب من هذا الباب في انطباقه على الصلاة التي تتألف من حقائق متباينة وعلى غيرها من سائر التصرفات، فكل تصرف في مال الغير بدون رضاه غصب مهما كانت حقيقة ذلك التصرف ومن اية مقولة كانت.

ثمرة المسألة

من الواضح ظهور ثمرة النزاع فيما إذا كان المأمور به عبادة، فانه بناءً على القول بالامتناع وترجيح جانب النهي ـ كما هو المعروف ـ تقع العبادة فاسدة مع العلم بالحرمة والعمد بالجمع بين المأمور به والمنهي عنه كما هو المفروض في المسألة، لأنه لا أمر مع ترجيح جانب النهي، وليس هناك في ذات المأتي به ما يصلح للتقرب به مع فرض النهي الفعلي لامتناع التقرب بالمبعد وان كان ذات المأتي به مشتملاً على المصلحة الذاتية وقلنا بكفاية قصد المصلحة الذاتية في صحة العبادة.

نعم إذا وقع الجمع بين المأمور به والمنهي عنه عن جهل بالحرمة قصورا لا تقصيرا أو عن نسيان وكان قد اتى بالفعل على وجه القربة ـ فالمشهور ان العبادة تقع

صحيحة، ولعلّ الوجه فيه هو القول بكفاية رجحانها الذاتي واشتمالها على المصلحة الذاتية في التقرب بها مع قصد ذلك وان لم يكن الأمر فعلياً.

وقيل: انه لايبقى مصحح في هذه الصورة للعبادة فتقع فاسدة، نظراً إلى ان دليلي الوجوب والحرمة على القول بالامتناع يصبحان متعارضين وان لم يكونا في حد أنفسهما متعارضين، فإذا قدم جانب النهي، فكما لايبقى أمر كذلك لايحرز وجود المقتضي له ـ وهو المصلحة الذاتية ـ في المجمع، إذ تخصيص دليل الأمر بما عدا المجمع يجوز أن يكون لوجود المانع في المجمع عن شمول الأمر له، ويجوز أن يكون لانتفاء المقتضي للأمر فلايحرز وجود المقتضي.

هذا بناءً على الامتناع وتقديم جانب النهي، واما بناءً على الامتناع وتقديم جانب الأمر فلا شبهة في وقوع العبادة صحيحة، إذ لا نهي حتى يمنع من صحتها، لاسيا إذا قلنا بتعارض الدليلين بناءً على الامتناع، فانّه لايحرز معه المفسدة الذاتية في المجمع.

وكذلك الحق هو صحة العبادة إذا قلنا بالجواز، فانه كما جاز توجيه الأمر والنهي إلى عنوانين مختلفين مع التقائهما في المجمع فقلنا بجواز الاجتماع في مقام التشريع، فكذلك نقول لا مانع من الاجتماع في مقام الامتثال أيضاً كما اشرنا إليه في تحرير محل النزاع، حتى لو كان المعنون للعنوانين واحداً وجوداً ولم يوجب تعدد العنوان تعدده، لما عرفت سابقاً من ان المعنون لايقع بنفسه متعلقا للتكليف لا قبل وجوده ولا بعد وجوده، وإنما يكون الداعي إلى اتيان الفعل هو تطبيق العنوان المأمور به عليه الذي ليس بمنهي عنه، لا ان الداعي إلى اتيانه تعلق الأمر به ذاته، فيكون المكلف في فعل واحد بالجمع بين عنواني الأمر والنهي مطيعاً للأمر من جهة انطباق العنوان المأمور به وعاصياً من جهة انطباق العنوان المنهي عنه، نظير الاجتماع الموردي، كما تقدم توضيحه في تحرير محل النزاع.

وقيل: ان الثمرة في مسألتنا هو اجراء أحكام المتعارضين على دليلي الأمر والنهي بناءً على الامتناع، واجراء أحكام التزاحم بينهما بناءً على الجواز. ولكن اجراء أحكام التزاحم بينهما بناءً على الجواز إنما يلزم إذا كان القائل بالجواز إنما يقول بالجواز في

مقام الجعل والإنشاء دون مقام الامتثال، بل يمتنع الاجتماع في مقام الامتثال، وحينئذٍ لا محالة يقع التزاحم بين الأمر والنهي، اما إذا قلنا بالجواز في مقام الامتثال أيضاً كما أوضحناه فلا موجب للتزاحم بين الحكمين مع وجود المندوحة، بل يكون مطيعاً عاصياً في فعل واحد كالاجتماع الموردي بلا فرق، إذ لا دوران حينئذٍ بين امتثال الأمر وامتثال النهي.

اجتماع الأمر والنهي مع عدم المندوحة

تقدم الكلام كله في اجتماع الأمر والنهي فيما إذا كانت هناك مندوحة من الجمع بين المأمور به والمنهي عنه، وقد جمع المكلف بينهما في فعل واحد بسوء اختياره. ويلحق به ما كان الجمع بينهما عن غفلة أو جهل. وقد ذهبنا إلى جواز الاجتماع في مقامى الجعل والامتثال.

وبقى الكلام في اجتماعهما مع عدم المندوحة، وذلك بأن يكون المكلف مضطرا إلى هذا الجمع بينهما. والاضطرار على نحوين:

الأول: أن يكون بدون سبق اختيار للمكلف في الجمع، كمن اضطر لانقاذ غريق إلى التصرف في ارض مغصوبة، فيكون تصرفه في الأرض واجباً من جهة انقاذ الغريق وحراما من جهة التصرف في المغصوب.

فانه في هذا الفرض لابدّ أن يقع التزاحم بين الواجب والحرام في مقام الامتثال، إذ لا مندوحة للمكلف حسب الفرض، فلابُدّ في مقام إطاعة الأمر بانقاذ الغريق من الجمع لانحصار امتثال الواجب في هذا الفرد المحرم، فيدور الأمر بين ان يعصى الأمر أو يعصى النهي.

وفي مثله يرجع إلى أقوى الملاكين، فان كان ملاك الأمر أقوى ـ كما في المثال المذكور ـ قدم جانب الأمر ويسقط النهي عن الفعلية، وان كان ملاك النهي أقوى قدم جانب النهي، كمن انحصر عنده انقاذ حيوان محترم من الهلكة بهلاك انسان.

تنبيه: مما يلحق بهذا الباب ويتفرع عليه ما لو اضطر إلى ارتكاب فعل محرم لا بسوء اختياره، ثم اضطر إلى الإتيان بالعبادة على وجه يكون ذلك الفعل المحرم

مصداقاً لتلك العبادة، بمعنى انه اضطر إلى الإتيان بالعبادة مجتمعة مع فعل الحرام الذي قد اضطر إليه. ومثاله: المحبوس في مكان مغصوب فيضيق عليه وقت الصلاة ولايسعه الإتيان بها خارج المكان المغصوب.

فهل في هذا الفرض يجب عليه الإتيان بالعبادة وتقع صحيحة، أو لا؟ *نقول*: لاينبغي الشك في ان عبادته على هذا التقدير تقع صحيحة، لأنه مع الاضطرار إلى فعل الحرام لاتبق فعلية للنهي لاشتراط القدرة في التكليف فالأمر لا مزاحم لفعليته، فيجب عليه أداء الصلاة، ولابدّ أن تقع حينئذٍ صحيحة.

نعم يستثنى من ذلك ما لو كان دليل الأمر ودليل النهي متعارضين بانفسهما من أول الأمر، وقد رجحنا جانب النهي باحد مرجحات باب التعارض، فانه في هذه الصورة لا وجه لوقوع العبادة صحيحة، لأن العبادة لاتقع صحيحة الا إذا قصد بها امتثال الأمر الفعلي بها ـ ان كان ـ أو قصد بها الرجحان الذاتي قربة إلى الله تعالى. والمفروض انه هنا لا أمر فعلي، لعدم شمول دليله بما هو حجة لمورد الاجتماع، لأن المفروض تقديم جانب النهي. وقيل: ان النهي إذا زالت فعليته من جهة الاضطرار لم يبق مانع من التمسك بعموم الأمر.

وهذه غفلة ظاهرة. فان دليل الأمر بما هو حجة لايكون شاملا لمورد الاجتماع، لمكان التعارض بين الدليلين وتقديم دليل النهي، فإذا اضطر المكلف إلى فعل المنهي عنه لايلزم منه ان يعود دليل الأمر حجة في مورد الاجتماع مرة ثانية. وإنما يتصور ان يعود الأمر فعلياً إذاكان تقديم النهي من باب التزاحم، فإذا زال التزاحم عاد الأمر فعلياً.

واما الرجحان الذاتي، فانه بعد فرض التعارض بين الدليلين وتقديم جانب النهي لايكون الرجحان محرزا في مورد الاجتماع، لأن عدم شمول دليل الأمر بما هو حجة لمورد الاجتماع يحتمل فيه وجهان: وجود المانع مع بقاء الملاك، وانتفاء المقتضي وهو الملاك، فلايحرز وجود الملاك حتى يصح قصده متقرباً به إلى الله تعالى.

الثاني: أن يكون الاضطرار بسوء الاختيار، كمن دخل منزلاً مغصوباً متعمداً، فبادر إلى الخروج تخلّصاً من استمرار الغصب، فان هذا التصرف بالمنزل في الخروج

لا شك في انه تصرف غصبي أيضاً، وهو مضطر إلى ارتكابه للتخلص من استمرار فعل الحرام وكان اضطراره إليه بمحض اختياره، إذ دخل المنزل غاصباً باختياره.

وتعرف هذه المسألة في لسان المتأخرين بمسألة «التوسط في المغصوب»، والكلام يقع فيها من ناحيتين:

١ـ في حرمة هذا التصرف الخروجي أو وجوبه.

٢ـ في صحة الصلاة المأتي بها حال الخروج.

☐ حرمة الخروج من المغصوب أو وجوبه

اما الناحية الاولى ـ فقد تعددت الأقوال فيها، فقيل: بحرمة التصرف الخروجي فقط، وقيل: بوجوبه فقط ولكن يعاقب فاعله، وقيل: بوجوبه فقط ولا يعاقب فاعله، وقيل: بحرمته ووجوبه معاً، وقيل: لا هذا ولا ذاك ومع ذلك يعاقب عليه. فينبغي ان نبحث عن وجه القول بالحرمة، وعن وجه القول بالوجوب، ليتضح *الحق* في المسألة وهو القول الأول.

امّا وجه الحرمة، فمبنيّ على أن التصرف بالغصب بأي نحو من أنحاء التصرف (دخولاً وبقاءً وخروجاً) محرّم من أول الأمر قبل الابتلاء بالدخول، فهو قبل ان يدخل منهي عن كل تصرف في المغصوب حتى هذا التصرف الخروجي، لأنه كان متمكنا من تركه بترك الدخول.

ومن يقول بعدم حرمته فانه يقول به لأنه يجد ان هذا المقدار من التصرف مضطر إليه سواء خرج الغاصب أو بقي فيمتنع عليه تركه. ومع فرض امتناع تركه كيف يبقى على صفة الحرمة؟

ولكنّا *نقول* له: إنّ هذا الامتناع هو الذي أوقع نفسه فيه بسوء اختياره، وكان متمكنا من تركه بترك الدخول، والامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار، فهو مخاطب من أول الأمر بترك التصرف حتى يخرج، فالخروج في نفسه بما هو تصرف داخل من أول الأمر في أفراد العنوان المنهي عنه، أي ان العنوان المنهي عنه وهو التصرف بمال الغير بدون رضاه يسع في عمومه كل تصرف متمكن من تركه حتى الخروج، وامتناع

ترك هذا التصرف بسوء اختياره لايخرجه عن عموم العنوان. ونحن لانقول ـ كما سبق ـ ان المعنون بنفسه هو متعلق الخطاب حتى يقال لنا انه يمتنع تعلق الخطاب بالممتنع تركه وان كان الامتناع بسوء الاختيار.

واما وجه الوجوب ـ فقد قيل: ان الخروج واجب نفسي باعتبار ان الخروج معنون بعنوان التخلص عن الحرام، والتخلص عن الحرام في نفسه عنوان حسن عقلاً وواجب شرعاً. وقد نسب هذا الوجه إلى الشيخ الأعظم الأنصاري ﷺ على ما يظهر من تقريرات درسه.

وقيل: ان الخروج واجب غيري ـ كما يظهر من بعض التعبيرات في تقريرات الشيخ أيضاً ـ باعتبار انه مقدمة للتخلص من الحرام، وهو الغصب الزائد الذي كان يتحقق لو لم يخرج. *والحق*: انّه ليس بواجب نفسي ولا غيري.

أما انّه ليس بواجب نفسي فلأنه: *أولاً*، إنّ التخلص عن الشيء بأي معنى فُرض عنوان مقابل لعنوان الابتلاء به بديل له لايجتمعان، وهما من قبيل الملكة وعدمها. وهذا واضح.

وحينئذٍ *نقول* له: ما مرادك من التخلص الذي حكمت عليه بأنه عنوان حسن؟ ان كان المراد به التخلص من أصل الغصب فهو بالخروج ـ أي الحركات الخروجية ـ مبتل بالغصب، لا أنه متخلص منه، لأنه تصرف بالمغصوب.

وان كان المراد به التخلص من الغصب الزائد الذي يقع لو لم يخرج، فهو لاينطبق على الحركات الخروجية، وذلك لأن التخلص لما كان مقابلا للابتلاء بديلا له ـ كما قدمنا ـ فالزمان الذي يصلح أن يكون زمانا للابتلاء لابدّ أن يكون هو الذي يصدق عليه عنوان التخلص، مع ان زمان الحركات الخروجية سابق على زمان الغصب الزائد عليها لو لم يخرج، فهو في حال الحركات الخروجية لا مبتل بالغصب الزائد ولا متخلص منه، بل الغاصب مبتلٍ بالغصب من حين دخوله إلى حين خروجه، وبعد خروجه يصدق عليه انه متخلص من الغصب.

وثانياً، ان التخلص لو كان عنواناً يصدق على الخروج، فلاينبغي ان يراد من

الخروج نفس الحركات الخروجية، بل على تقديره ينبغي ان يـراد مـنه مـا تكـون الحركات الخروجية مقدمة له أو بمنزلة المقدمة؛ فلاينطبق إذن عنوان التخلص على التصرف بالمغصوب المحرم كما يريد ان يحققه هذا القائل.

والسر واضح، فان الخروج يقابل الدخول ولما كان الدخول عنواناً للكون داخل الدار المسبوق بالعدم فلابدّ أن يكون الخروج بمقتضى المقابلة عنواناً للكون خـارج الدار المسبوق بالعدم. اما نفس التصرف بالمغصوب بالحركات الخروجية التي منها يكون الخروج فهو مقدمة أو شبه المقدمة للخروج لا نفسه.

وثالثاً، لو سلمنا ان التخلص عنوان ينطبق على الحـركات الخـروجية فـلانسلم بوجوبه النفسي، لأن التخلص عن الحرام ليس هو الا عبارة اخرى عن ترك الحـرام، وترك الحرام ليس واجباً نفسياً على وجه يكون ذا مصلحة نفسية في مقابل المفسدة النفسية في الفعل، نعم هو مطلوب بتبع النهي عن الفعل، وقد تقدم ذلك في مـبحث النواهي في الجزء الأول وفى مسألة الضد في الجزء الثـاني، فـكما ان الأمـر بـالشيء لايقتضي النهي عن ضده العام، أي نقيضه وهو الترك، كذلك ان النهي عـن الشيء لايقتضي الأمر بضده العام، أي نقيضه وهو الترك. ولذا قلنا في مبحث النواهي: ان تفسير النهي بطلب الترك ـ كما وقع للقوم ـ ليس في محله وإنما هـو تـفسير للـشيء بلازم المعنى العقلي، فان مقتضى الزجر عن الفعل طلب تركه عقلاً لا على أن يكـون الترك ذا مصلحة نفسية في مقابل مفسدة الفعل. وكذلك في الأمر فان مقتضى الدعوة إلى الفعل الزجر عن تركه عقلاً لا على أن يكون الترك ذا مفسدة نـفسية في مـقابل مصلحة الفعل، بل ليس في النهي الا مفسدة الفعل وليس في الأمر الا مصلحة الفعل.

واما ان الخروج ليس بواجب غيري، فلأنه: *أولاً*، قد تـقدم ان مـقدمة الواجب ليست بواجبة على تقدير القول بأن التخلص واجب نفسي.

وثانياً، ان الخروج الذي هو عبارة عن الحركات الخروجية في مقصود هذا القائل ليس مقدمة لنفس التخلص عن الحرام، بل على التحقيق إنما هو مـقدمة للكـون في خارج الدار والكون في خارج الدار ملازم لعنوان التخلص عـن الحـرام لا نـفسه،

ولايلزم من فرض وجوب التخلص فرض وجوب لازمه فان المتلازمين لايجب ان يشتركا في الحكم كما تقدم في مسألة الضد. وإذا لم يجب الكون خارج الدار كيف تجب مقدمته؟

وثالثاً، لو سلمنا ان التخلص واجب نفسي وانه نفس الكون خارج الدار فتكون الحركات الخروجية مقدمة له وان مقدمة الواجب واجبة ـ لو سلمنا كل ذلك ـ فان مقدمة الواجب إنما تكون واجبة حيث لا مانع من ذلك، كما لو كانت محرمة في نفسها، كركوب المركب الحرام في طريق الحج، فانه لايقع على صفة الوجوب وان توصل به إلى الواجب. وهنا الحركات الخروجية تقع على صفة الحرمة كما قدمنا باعتبار انها من أفراد الحرام وهو التصرف بالمغصوب فلاتقع على صفة الوجوب من باب المقدمة.

فان قلت: إنّ المقدمة المحرمة إنما لاتقع على صفة الوجوب حيث لاتكون منحصرة، واما مع انحصار التوصل بها إلى الواجب فانه يقع التزاحم بين حرمتها ووجوب ذيها، لأن الأمر يدور حينئذٍ بين امتثال الوجوب وبين امتثال الحرمة، فلو كان الوجوب أهم قدم على حرمة المقدمة فتسقط حرمتها. وهنا الأمر كذلك فان المقدمة منحصرة، والواجب ـ وهو ترك الغصب الزائد ـ أهم.

قلت: هذا صحيح لو كان الدوران لم يقع بسوء اختيار المكلف، فانه حينئذٍ يكون الدوران في مقام التشريع. واما لو كان الدوران واقعاً بسوء اختيار المكلف كما هو مفروض في المقام، فان المولى في مقام التشريع قد استوفى غرضه من أول الأمر بالنهي عن الغصب مطلقاً ولا دوران فيه حتى يقال: يقبح من المولى تفويت غرضه الأهم.

وإنما الدوران وقع في مقام استيفاء الغرض استيفاءً خارجياً بسبب سوء اختيار المكلف بعد فرض ان المولى من أول الأمر ـ قبل ان يدخل المكلف في المحل المغصوب ـ قد استوفى كل غرضه في مقام التشريع إذ نهى عن كل تصرف بالمغصوب، فليس هناك تزاحم في مقام التشريع، فالمكلف يجب عليه ان يترك الغصب الزائد بالخروج عن المغصوب، ونفس الحركات الخروجية تكون أيضاً محرمة يستحق عليها العقاب لأنها من أفراد ما هو منهي عنه، وقد وقع في هذا المحذور والدوران بسوء اختياره.

❏ صحة الصلاة حال الخروج

واما الناحية الثانية، وهي صحة الصلاة حال الخروج، فانها تبتنى على اختيار أحد الأقوال في الناحية الاولى.

فان قلنا: بأن الخروج يقع على صفة الوجوب فقط، فانه لا مانع من الإتيان بالصلاة حالته، سواء ضاق وقتها أم لم يضق، ولكن بشرط الا يستلزم أداء الصلاة تصرفاً زائداً على الحركات الخروجية، فان هذا التصرف الزائد حينئذٍ يقع محرماً منهياً عنه.

فإذا استلزم أداء الصلاة تصرفا زائدا فان كان الوقت ضيقا، فلابدّ أن يؤدي الصلاة حال الخروج ولابدّ أن يقتصر منها على أقل الواجب فيصلي ايماء بدل الركوع والسجود.

وان كان الوقت متسعا لأدائها بعد الخروج وجب ان ينتظر بها إلى ما بعد الخروج.

وان قلنا: بوقوع الخروج على صفة الحرمة فانه مع سعة الوقت لابدّ أن يؤديها بعد الخروج سواء استلزمت تصرفاً زائداً أم لم تستلزم، ومع ضيق الوقت يقع، التزاحم بين الحرام الغصبي والصلاة الواجبة، والصلاة لاتترك بحال فيجب أداؤها مع ترك ما يستلزم منها تصرفا زائدا فيصلي ايماء للركوع والسجود ويقرأ ماشيا فيترك الاطمئنان الواجب وهكذا.

وان قلنا: بعدم وقوع الخروج على صفة الحرمة ولا صفة الوجوب فلا مانع من أداء الصلاة حال الخروج إذا لم تستلزم تصرفا زائدا حتى مع سعة الوقت على النحو الذي تقدم.

المسألة الخامسة: دلالة النهي على الفساد

❏ تحرير محل النزاع

هذه المسألة من امهات المسائل الاصولية التي بحثت من القديم. ولأجل تحرير محل النزاع فيها وتوضيحه علينا ان نشرح الألفاظ الواردة في عنوانها وهي كلمة: الدلالة، النهي، الفساد.

ولابدّ من ذكر المراد من الشيء المنهي عنه أيضاً، لأنه مدلول عليه بكلمة النهي إذ النهي لابدّ له من متعلق.

إذن ينبغي البحث عن أربعة امور:

١ـ *الدلالة*: فان ظاهر اللفظة يعطى ان المراد منها الدلالة اللفظية، ولعله لأجل هذا الظهور البدوي ادرج بعضهم هذه المسألة في مباحث الألفاظ، ولكن المعروف ان مرادهم منها ما يؤدي إليه لفظ الاقتضاء، حسبما يفهم من بحثهم المسألة وجملة من الأقوال فيها، لاسيما المتأخرون من الاصوليين.

وعليه، فيكون المراد من الدلالة خصوص الدلالة العقلية. وحينئذٍ يكون المقصود من النزاع: البحث عن اقتضاء طبيعة النهي عن الشيء فساد المنهي عنه عقلاً، ومن هنا يعلم انه لايشترط في النهي أن يكون مستفادا من دليل لفظي. وفي الحقيقة يكون النزاع هنا عن ثبوت الملازمة العقلية بين النهي عن الشيء وفساده، أو عن الممانعة والمنافرة عقلاً بين النهي عن الشيء وصحته لا فرق بين التعبيرين.

ولأجل هذا ادرجنا نحن هذه المسألة في قسم الملازمات العقلية.

نعم قد يدعى بعضهم ان هذه الملازمة ـ على تقدير ثبوتها ـ من نوع الملازمات البينة بالمعنى الأخص. وحينئذٍ يكون اللفظ الدال بالمطابقة على النهي دالاً بالدلالة الالتزامية على فساد المنهي عنه، فيصح ان يراد من الدلالة ما هو أعم من الدلالة اللفظية والعقلية.

ونحن *نقول*: هذا صحيح على هذا القول ولا بأس بتعميم الدلالة إلى اللفظية والعقلية في العنوان حينئذٍ، ولكن النزاع مع هذا القائل أيضاً يقع في الملازمة العقلية قبل فرض الدلالة اللفظية الالتزامية، فالبحث معه أيضاً يرجع إلى البحث عن الاقتضاء العقلي. فالأولى ان يراد من الدلالة في العنوان الاقتضاء العقلي، فانه يجمع جميع الأقوال والاحتمالات، لاسيما ان البحث يشمل كل نهي وان لم يكن مستفادا من دليل لفظي.

والعبارة تكون أكثر استقامة لو عبر عن عنوان المسألة بما عبر به صاحب

الكفاية ﷺ بقوله «اقتضاء النهي الفساد»، فأبدل كلمة الدلالة بكلمة الاقتضاء، ولكن نحن عبرنا بما جرت عليه عادة القدماء في عنوان المسألة متابعة لهم.

٢ـ *النهي*: ان كلمة النهي ظاهرة ـ كما تقدم في المقصد الأول[1] ـ في خصوص الحرمة، *وقلنا هناك*: ان الظهور ليس من جهة الوضع بل بمقتضى حكم العقل، اما نفس الكلمة من جهة الوضع فهي تشمل النهي التحريمي والنهي التنزيهي (أي الكراهة)، ولعلّ كلمة النهي في مثل عنوان المسألة ليس فيها ما يقتضي عقلاً ظهورها في الحرمة، فلا بأس من تعميم النهي في العنوان لكل من القسمين بعد ان كان النزاع قد وقع في كل منهما.

وكذلك كلمة النهي ـ بإطلاقها ـ ظاهرة في خصوص الحرمة النفسية دون الغيرية، ولكن النزاع أيضاً وقع في كل منهما، فاذن ينبغي تعميم كلمة النهي في العنوان للتحريمي والتنزيهي وللنفسي والغيري، كما صنع صاحب الكفاية ﷺ. وشيخنا النائيني ﷺ جزم باختصاص النهي في عنوان المسألة بخصوص التحريمي النفسي، لأنه يجزم بأن التنزيهي لايقتضي الفساد وكذا الغيري.

والذي ينبغي ان يقال له: ان الاختيار شيء وعموم النزاع في المسألة شيء آخر، فان اختياركم بأن النهي التنزيهي والغيري لايقتضيان الفساد ليس معناه اتفاق الكل على ذلك حتى يكون النزاع في المسألة مختصاً بما عداهما، والمفروض ان هناك من يقول بأن النهي التنزيهي والغيري يقتضيان الفساد.

فتعميم كلمة النهي في العنوان هو الأولى.

٣ـ *الفساد*: ان الفساد كلمة ظاهرة المعنى، والمراد منها ما يقابل الصحة تقابل العدم والملكة على الأصح، لاتقابل النقيضين ولاتقابل الضدين. وعليه فما له قابلية أن يكون صحيحاً يصح ان يتصف بالفساد، وماليس له ذلك لايصح وصفه بالفساد.

وصحة كل شيء بحسبه، فمعنى صحة العبادة مطابقتها لما هو المأمور به من جهة

١- المقصد الأول ص ٧٥.

تمام اجزائها وجميع ما هو معتبر فيها[١]، ومعنى فسادها عدم مطابقتها له من جهة نقصان فيها. ولازم عدم مطابقتها لما هو مأمور به عدم سقوط الأمر وعدم سقوط الأداء والقضاء.

ومعنى صحة المعاملة مطابقتها لما هو المعتبر فيها من اجزاء وشرائط ونحوها، ومعنى فسادها عدم مطابقتها لما هو معتبر فيها. ولازم عدم مطابقتها عدم ترتب أثرها المرغوب فيه عليها من نحو النقل والانتقال في عقد البيع والاجارة، ومن نحو العلقة الزوجية في عقد النكاح ... وهكذا.

٤ـ*متعلق النهي*: لا شك في ان متعلق النهي ـ هنا ـ يجب أن يكون مما يصح ان يتصف بالصحة والفساد ليصح النزاع فيه، والا فلا معنى لأن يقال ـ مثلاً ـ ان النهي عن شرب الخمر يقتضي الفساد أو لايقتضي.

وعليه، فليس كل ما هو متعلق للنهي يقع موضعاً للنزاع في هذه المسألة، بل خصوص ما يقبل وصفي الصحة والفساد. وهذا واضح.

ثم ان متعلق النهي يعم العبادة والمعاملة اللتين يصح وصفهما بالفساد، فلا اختصاص للمسألة بالعبادة كما ربما ينسب إلى بعضهم.

وإذا اتضح المقصود من الكلمات التي وردت في العنوان، يتضح المقصود من النزاع ومحله هنا، فانه يرجع إلى النزاع في الملازمة العقلية بين النهي عن الشيء وفساده، فمن يقول بالاقتضاء فانما يقول بأن النهي يستلزم عقلاً فساد متعلقه، وقد يقول مع ذلك بأن اللفظ الدال على النهي دال على فساد المنهي عنه بالدلالة الالتزامية. ومن يقول بعدمه إنما يقول بأن النهي عن الشيء لايستلزم عقلاً فساده.

أو *فقل*: إنّ النزاع هنا يرجع إلى النزاع في وجود الممانعة والمنافرة عقلاً بين كون

١- هذا بناءً على اعتبار الأمر في عبادية العبادة، اما اذا قلنا بكفاية الرجحان الذاتي في عباديتها اذا قصدها متقرباً بها الى الله تعالى ـ كما هو الصحيح ـ فيكون معنى صحة العبادة ما هو أعم من مطابقتها لما هو مأمور به ومن مطابقتها لما هو راجح ذاتاً وان لم يكن هناك أمر. (المؤلف)

الشيء صحيحاً وبين كونه منهياً عنه، أي انه هل هناك مانعة جمع بين صحة الشيء والنهي عنه أو لا؟ ولأجل هذا تدخل هذه المسألة في بحث الملازمات العقلية كما صنعنا.

ولما كان البحث يختلف اختلافاً كثيراً في كل واحدة من العبادة والمعاملة عقدوا البحث في موضعين: العبادة والمعاملة، فينبغي البحث عن كل منهما مستقلاً في مبحثين:

المبحث الأول ـ النهي عن العبادة

المقصود من العبادة التي هي محل النزاع في المقام: العبادة بالمعنى الأخص، أي خصوص ما يشترط في صحتها قصد القربة، أو فقل هي خصوص الوظيفة التي شرعها الله تعالى لأجل التقرب بها إليه.

ولا يشمل النزاع العبادة بالمعنى الأعم مثل غسل الثوب من النجاسة، لأنه ـ وان صح ان يقع عبادة متقرباً به إلى الله تعالى ـ لايتوقف حصول أثره المرغوب فيه ـ وهو زوال النجاسة ـ على وقوعه قُربياً، فلو فرض وقوعه منهياً عنه كالغسل بالماء المغصوب فانه يقع به الامتثال ويسقط الأمر به، فلايتصور وقوعه فاسدا من أجل تعلق النهي به.

نعم إذا وقع محرماً منهياً عنه فانه لايقع عبادة متقرباً به إلى الله تعالى؛ فإذا قصد من الفساد هذا المعنى فلا بأس في ان يقال: ان النهي عن العبادة بالمعنى الأعم يقتضي الفساد، فان من يدعى المانعة بين الصحة والنهي يمكن أن يدعى المانعة بين وقوع غسل الثوب صحيحاً ـ أي عبادة متقرباً به إلى الله تعالى ـ وبين النهي عنه.

وليس معنى العبادة هنا انها ماكانت متعلقة للأمر فعلاً، لأنه مع فرض تعلق النهي بها فعلاً لايعقل فرض تعلق الأمر بها أيضاً، وليس ذلك كـ«باب اجتماع الأمر والنهي» الذي فرض فيه تعلق النهي بعنوان غير العنوان الذي تعلق به الأمر، فانه ان جاز هناك اجتماع الأمر والنهي فلايجوز هنا لعدم تعدد العنوان، وإنما العنوان الذي تعلق به الأمر هو نفسه صار متعلقاً للنهي.

وعلى هذا فلابدّ أن يراد بالعبادة المنهي عنها ماكانت طبيعتها متعلقة للأمر وان لم تكن شاملة ـ بما هي مأمور بها ـ لما هو متعلق النهي، أو ماكانت من شأنها ان يتقرب

بها لو تعلق بها أمر. وبعبارة اخرى جامعة ان يقال: ان المقصود بالعبادة هنا هي الوظيفة التي شرعها الشارع شرعها لأجل التعبد بها وان لم يتعلق بها أمر فعلى لخصوصية المورد.

ثم ان النهي عن العبادة يتصور على أنحاء: أحدها ـ ان يتعلق النهي باصل العبادة، كالنهي عن صوم العيدين وصوم الوصال وصلاة الحائض والنفساء، وثانيها ـ ان يتعلق بجزئها، كالنهي عن قراءة سورة من سور العزائم في الصلاة، وثالثها ـ ان يتعلق بشرطها أو بشرط جزئها، كالنهي عن الصلاة باللباس المغصوب أو المتنجس، ورابعها ـ ان يتعلق بوصف ملازم لها أو لجزئها، كالنهي عن الجهر بالقراءة في موضع الاخفات والنهي عن الاخفات في موضع الجهر.

والحق: ان النهي عن العبادة يقتضي الفساد سواء كان نهياً عن أصلها أو جزئها أو شرطها أو وصفها، للتمانع الظاهر بين العبادة التي يراد بها التقرب إلى الله تعالى ومرضاته وبين النهي عنها المبعد عصيانه عن الله والمثير لسخطه، فيستحيل التقرب بالمبعد والرضا بما يسخطه، ويستحيل أيضاً التقرب بما يشتمل على المبعد المبغوض المسخط له أو بما هو متقيد بالمبعد أو بما هو موصوف بالمبعد.

ونحن إذ نقول ذلك في النهي عن الجزء والشرط والوصف نقول به المعنويان، وهما يشبهان القرب والبعد المكانيين، فكما يستحيل التقرب المكاني بما هو مبعد مكاناً كذلك يستحيل التقرب المعنوى بما هو مبعد معنى.

ونحن إذ نقول ذلك في النهي عن الجزء والشرط والوصف نقول به لا لأجل أن النهي عن هذه الامور يسرى إلى أصل العبادة وان ذلك واسطة في ثبوت أو واسطة في العروض كما قيل، ولا لأجل أن جزء العبادة وشرطها عبادة فإذا فسد الجزء والشرط استلزم فسادهما فساد المركب والمشروط.

بل نحن لانستند في قولنا في الجزء والشرط والوصف إلى ذلك لأنه لا حاجة إلى مثل هذه التعليلات ولاتصل النوبة إليها بعد ما قلناه من انه يستحيل التقرب بما يشتمل على المبعد أو بما هو مقيد أو موصوف بالمبعد، كما يستحيل التقرب بنفس

المبعد بلا فرق.

على أن في هذه التعليلات من المناقشة ما لايسعه هـذا المخـتصر ولا حـاجة إلى مناقشتها بعد ما ذكرناه.

هذاكلّه في النهي النفسي، اما النهي الغيري المقدمي، فحكمه حكم النفسي بلا فرق، كما أشرنا إلى ذلك في ما تقدم[1].

فإنّه أشرنا هناك إلى الوجه الذي ذكره بعض أعاظم مشايخنا ﷺ للفرق بينهما بأن النهي الغيري لايكشف عن وجود مفسدة وحزازة في المنهي عنه، فيبقى المنهي عنه على ماكان عليه من المصلحة الذاتية بلا مزاحم لها من مفسدة للنهي، فيمكن التقرب به بقصد تلك المصلحة الذاتية المفروضة، بخلاف النهى النفسي الكاشف عن المفسدة والحزازة في المنهي عنه المانعة من التقرب به.

وقد ناقشناه هناك بأن التقرب والابتعاد ليسا يدوران مدار المصلحة والمفسدة الذاتيتين حتى يتم هذا الكلام، بل ـكما ذكرناه هناك ـ ان الفعل المبعد عن المـولى في حال كونه مبعدا لايعقل أن يكون متقرباً به إليه كالتقرب والابتعاد المكانيين، والنهي وان كان غيرياً يوجب البعد ومبغوضية المنهي عنه وان لم يشتمل على مفسدة نفسية.

ويبقى الكلام في النهي التنزيهي، أي الكراهة، فالحق أيضاً انه يـقتضي الفسـاد كالنهي التحريمي، لنفس التعليل السابق من استحالة التقرب بما هو مبعد بلا فرق، غاية الأمر ان مرتبة البعد في التحريمي اشد وأكثر منها في التنزيهي كاختلاف مرتبة القرب في موافقة الأمر الوجوبي والاستحبابي. وهـذا الفـرق لايـوجب تـفاوتا في استحالة التقرب بالمبعد. ولأجل هذا حمل الأصحاب الكراهة في العبادة على أقـلية الثواب مع ثبوت صحتها شرعاً لو اتى بها المكلف، لا الكراهة الحـكمية الشرعـية، ومعنى حمل الكراهة على أقلية الثواب ان النهي الوارد فيها يكون مسوقا لبيان هذا المعنى وبداعي الإرشاد إلى أقلية الثواب، وليس مسوقا لبيان الحكم التكليفي المقابل

١-المقصد الثاني، ص ٢٢٨.

للاحكام الأربعة الباقية بداعي الزجر عن الفعل والردع عنه.

وعليه فلو أحرز بدليل خاص ان النهي بداعي الزجر التنزيهي، أو لم يحرز من دليل خاص صحة العبادة المكروهة، فلا محالة لانقول بصحة العبادة المنهي عنها بالنهي التنزيهي.

هذا فيما إذا كان النهي التنزيهي عن نفس عنوان العبادة أو جزئها أو شرطها أو وصفها، اما لو كان النهي عن عنوان آخر غير عنوان المأمور به كما لو كان بين المنهي عنه والمأمور به عموم وخصوص من وجه فان هذا المورد يدخل في باب الاجتماع، وقد قلنا هناك بجواز الاجتماع في الأمر والنهي التحريمي فضلاً عن الأمر والنهي التنزيهي، وليس هو من باب النهي عن العبادة الا إذا ذهبنا إلى امتناع الاجتماع فيدخل في مسألتنا.

تنبيه: ان النهي الذي هو موضع النزاع ـ والذي قلنا باقتضائه الفساد في العبادة ـ هو النهي بالمعنى الظاهر من مادته وصيغته، أعني ما يتضمن حكماً تحريمياً أو تنزيهياً بأن يكون انشاؤه بداعي الردع والزجر.

اما النهي بداع آخر كداعي بيان أقلية الثواب، أو داعي الإرشاد إلى ما نعية الشيء مثل النهي عن لبس جلد الميتة في الصلاة، أو نحو ذلك من الدواعي، فانه ليس موضع النزاع في مسألتنا، ولايقتضي الفساد بما هو نهي، الا ان يتضمن اعتبار شيء في المأمور به، فمع فقد ذلك الشيء لاينطبق المأتي به على المأمور به فيقع فاسداً كالنهي بداعي الإرشاد إلى مانعية شيء فيستفاد منه ان عدم ذلك الشيء يكون شرطاً في المأمور به. ولكن هذا شيء آخر لايرتبط بمسألتنا، فان هذا يجرى حتى في الواجبات التوصلية فان فقد أحد شروطها يوجب فسادها.

المبحث الثاني ـ النهي عن المعاملة

ان النهي في المعاملة على نحوين ـ كالنهي عن العبادة ـ فانه تارةً يكون النهي بداعي بيان مانعية الشيء المنهي عنه أو بداع آخر مشابه له، واخرى يكون بداعي الردع والزجر من أجل مبغوضية ما تعلق به النهي ووجود الحزازة فيه.

فان كان الأول فهو خارج عن مسألتنا كما تقدم في التنبيه السابق، إذ لا شك في انه لو كان النهي بداعي الإرشاد إلى مانعية الشيء في المعاملة فانه يكون دالاً على فسادها عند الاخلال، لدلالة النهي على اعتبار عدم المانع فيها فتخلفه تخلف للشرط المعتبر في صحتها. وهذا لاينبغي ان يختلف فيه إثنان.

وان كان الثاني، فان النهي إمّا أن يكون عن ذات السبب أي عن العقد الإنشائي أو فقل عن التسبيب به لايجاد المعاملة كالنهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة في قوله تعالى: ﴿إذا نُودِىَ لِلصَّلوةِ مِن يَومِ الجُمُعَةِ فَاسْعَوا اِلى ذِكرِ اللّٰهِ وَذَرُوا البَيعَ ...﴾[1]. وإمّا أن يكون عن ذات المسبب، أي عن نفس وجود المعاملة، كالنهي عن بيع الآبق وبيع المصحف.

فان كان النهي على النحو الأول، أي عن ذات السبب فالمعروف انه لايدل على فساد المعاملة، إذ لم تثبت المنافاة لا عقلاً ولا عرفاً بين مبغوضية العقد والتسبيب به وبين امضاء الشارع له بعد ان كان العقد مستوفيا لجميع الشروط المعتبرة فيه، بل ثبت خلافها كحرمة الظهار التي لم تناف ترتب الاثر عليه من الفراق.

وان كان النهي على النحو الثاني، أي عن المسبب فقد ذهب جماعة من العلماء إلى ان النهي في هذا القسم يقتضي الفساد.

وأقصى ما يمكن تعليل ذلك بما ذكره بعض أعاظم مشايخنا من ان صحة كل معاملة مشروطة بأن يكون العاقد مسلطا على المعاملة في حكم الشارع غير محجور عليه من قبله من التصرف في العين التي تجري عليها المعاملة. ونفس النهي عن المسبب يكون معجزاً مولوياً للمكلف عن الفعل ورافعاً لسلطنته عليه، فيختل به ذلك الشرط المعتبر في صحة المعاملة، فلا محالة يترتب على ذلك فسادها.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في بيان اقتضاء النهي عن المسبب لفساد المعاملة، ولكن التحقيق ان يقال:

١- الجمعة /٩.

ان استناد الفساد إلى النهي إنما يصح ان يفرض ويتنازع فيه فيما إذا كـان العـقد بشرائطه موجوداً حتى بشرائط المتعاقدين وشرائط العوضين، وانه ليس في البين الا المبغوضية الصرفة المستفادة من النهي. وحينئذٍ يقع البحث في ان هذه المبغوضية هل تنافي صحة المعاملة أو لا تنافيها؟

اما إذا كان النهي دالاً على اعتبار شيء في المتعاقدين والعوضين أو العقد، مـثل النهي عن ان يبيع السفيه والمجنون والصغير الدال على اعـتبار العـقل والبـلوغ في البايع، وكالنهي عن بيع الخمر والميتة والآبق ونحوها الدال على اعتبار إباحة المبيع والتمكن من التصرف منه، وكالنهي عن العـقد بـغير العـربية، مـثلاً ـ الدال عـلى اعتبارها في العقد ـ فان هذا النهي في كل ذلك لا شك في كونه دالاً على فساد المعاملة، لأن هذا النهي في الحقيقه يرجع إلى القسم الأول الذي ذكرناه وهو مـا كـان النهـي بداعي الإرشاد إلى اعتبار شيء في المعاملة، وقد تقدم ان هذا ليس موضع الكلام من منافاة نفس النهي بداعي الردع والزجر لصحة المعاملة.

فالعمدة هو الكلام في هذه المنافاة وليس من دليل عليها حتى تثبت الملازمة بين النهي وفساد المعاملة، وكون النهي عن المسبب يكون معجزاً مولوياً للمكلف عـن الفعل ورافعاً لسلطنته عليه، فان معنى ذلك ان النهي في المعاملة شأنه ان يدل عـلى اختلاف شرط في المعاملة بارتكاب المنهي عنه وهذا لا كلام لنا فيه.

وفي هذا القدر من البحث في هذه المسألة الكفاية وفقنا الله تعالى لمراضيه.

المقصد الثالث

مباحث الحجة



بسم الله الرحمن الرحيم

❏ تمهيد

ان مقصودنا من هذا البحث، وهو «مباحث الحجة»، تنقيح ما يصلح أن يكون دليلاً وحجة على الأحكام الشرعية، لنتوصل إلى الواقع من أحكام الله تعالى.

فان أصبنا بالدليل ذلك الواقع كما أردنا، فذلك هو الغاية القصوى، وان أخطأناه، فنحن نكون معذورين غير معاقبين في مخالفة الواقع.

والسر في كوننا معذورين عند الخطأ هو لأجل أننا قد بذلنا جهدنا وقصاري وسعنا في البحث عن الطرق الموصلة إلى الواقع من أحكام الله تعالى، حتى ثبت لدينا ـ على سبيل القطع ـ ان هذا الدليل المعين، كخبر الواحد مثلاً، قد ارتضاه الشارع لنا طريقاً إلى أحكامه وجعله حجة عليها. فالخطأ الذي نقع فيه انما جاء من الدليل الذي نصبه وارتضاه لنا، لا من قبلنا.

وسيأتي بيان كيف نكون معذورين، وكيف يصح وقوع الخطأ في الدليل المنصوب حجة، مع ان الشارع هو الذي نصبه وجعله حجة.

ولا شك في ان هذا المقصد هو غاية الغايات من مباحث علم اصول الفقه، وهو العمدة فيها، لأنه هو الذي يحصل كبريات مسائل المقصدين السابقين (الأول والثاني) فانه لما كان يبحث في المقصد الأول عن تشخيص صغريات الظواهر اللفظية[1] فانه في هذا المقصد يبحث عن حجية مطلق الظواهر اللفظية بنحو

١-ان بعض مشايخنا الأعاظم‌قدس‌سره التزم في المسألة الاصولية انها يجب ان تقع كبرى في القياس الذي

العموم، فتتألف الصغرى من نتيجة المقصد الأول، والكبرى من نتيجة هذا المقصد، ليستنتج من ذلك الحكم الشرعي، فيقال مثلاً.

صيغة إفعل ظاهرة في الوجوب .... (الصغرى)

وكل ظاهر حجة............................... (الكبرى)

فينتج: صيغة إفعل حجة في الوجوب .... (النتيجة)

فإذا وردت صيغة إفعل في آية أو حديث استنتج من ذلك وجوب متعلقها.

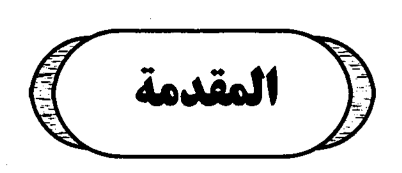
وهكذا يقال في المقصد الثاني، إذ يبحث فيه عن تشخيص صغريات أحكام العقل، وفي هذا المقصد يبحث عن حجية حكم العقل فتتألف منهما صغرى وكبرى.

وقد أوضحنا كل ذلك في تمهيد المقصدين، فراجع.

وعليه، فلابدّ أن نستقصي في بحثنا عن كل ما قيل أو يمكن أن يقال باعتباره وحجيته، لنستوفي البحث، ولنعذر عند الله تعالى في اتباع ما يصح اتباعه وطرح ما لايثبت اعتباره.

وينبغي لنا أيضاً ـ من باب التمهيد والمقدمة ـ ان نبحث عن موضع هذا المقصد، وعن معنى الحجية، وخصائصها: والمناط فيها، وكيفية اعتبارها، وما يتعلق بذلك، فنضع المقدمة في عدة مباحث، كما نضع المقصد في عدة أبواب:

يستنبط منه الحكم الشرعي وجعل ذلك مناطاً في كون المسألة اصولية. ووجه المسائل الاصولية على هذا النحو. وهو في الحقيقة لزوم ما لايلزم وقد أوضحنا الحقيقة هنا وفيما سبق.



المقدمة

وفيها مباحث:

١ـ موضوع المقصد الثالث

من التمهيد المتقدم في بيان المقصود من «مباحث الحجة» يتبين لنا ان الموضوع لهذا المقصد الذي يبحث فيه عن لواحق ذلك الموضوع ومحمولاته هو:

«كل شيء يصلح ان يدعى ثبوت الحكم الشرعي به، ليكون دليلاً وحجة عليه».

فان استطعنا في هذا المقصد ان نثبت بدليل قطعي[1] ان هذا الطريق مثلاً حجة، أخذنا به ورجعنا إليه لإثبات الأحكام الشرعية، والا طرحناه وأهملناه وبصريح العبارة *نقول*: إنّ الموضوع لهذا المقصد في الحقيقة هو «ذات الدليل» بما هو في نفسه، لا بما هو دليل.

واما محمولاته ولواحقه التي نفحصها ونبحث عنها لإثباتها له، فهي كون ذلك الشيء دليلاً، وحجة، فاما ان نثبت ذلك أو ننفيه.

ولايصح ان نجعل موضوعه الدليل بما هو دليل، أو الحجة بما هي حجة، أي بصفة كونه دليلاً وحجة، كما نسب ذلك إلى المحقق القمي ﵀ في قوانينه، إذ جعل موضوع أصل علم الاصول الأدلة الأربعة بما هي أدلة.

ولو كان الأمر كما ذهب إليه ـ ﵀ ـ لوجب ان تخرج مسائل هذا المقصد كلها عن

١- سيأتي في المبحث السادس بيان انه لماذا يجب أن يكون ثبوت حجية الدليل بالدليل القطعي ولايكفي الدليل الظني.

علم الاصول، لانها تكون حينئذٍ من مبادية التصورية لا من مسائله. وذلك واضح، لان البحث عن حجية الدليل يكون بحثاً عن أصل وجود الموضوع وثبوته الذي هو مفاد كان التامة، لا بحثا عن لواحق الموضوع الذي هو مفاد «كان الناقصة». والمعروف عند أهل الفن ان البحث عن وجود الموضوع ـ أي موضوع كان سواء كان موضوع العلم أو موضوع أحد أبوابه ومسائله ـ معدود من مباديء العلم التصورية، لا من مسائله.

ولكن هنا ملاحظة ينبغي التنبيه عليها في هذا الصدد، وهي:

إن تخصيص موضوع العلم الاصول بالأدلة الأربعة ـ كما فعل الكثير من مؤلفينا ـ يستدعي أن يلتزموا بأن الموضوع هو الدليل بما هو دليل، كما فعل صاحب القوانين، وذلك لان هؤلاء لما خصصوا الموضوع بهذه الأربعة فانما خصصوه بها لانها معلومة الحجية عندهم، فلابدّ أنهم لاحظوها موضوعاً للعلم بما هي أدلة، لا بما هي هي، والا لجعلوا الموضوع شاملاً لها ولغيرها مما هو غير معتبر عندهم كالقياس والاستحسان ونحوهما، وما كان وجه لتخصيصها بالأدلة الأربعة.

وحينئذٍ لا مخرج لهم من الإشكال المتقدم، وهو لزوم خروج عمدة مسائل علم الاصول عنه.

وعلى هذا يتضح ان مناقشة صاحب الفصول لصاحب القوانين ليست في محلها، لان دعواه هذه لابدّ من الالتزام بها بعد الالتزام بأن الموضوع خصوص الأدلة الأربعة، وان لزم عليه إشكال خروج أهم المسائل عنه.

ولو كان الموضوع هي الأدلة بما هي هي ـ كما ذهب إليه صاحب الفصول ـ لما كان معنى لتخصيصه بخصوص الأربعة، ولوجب تعميمه لكل ما يصلح ان يبحث عن دليليته وان ثبت بعد البحث انه ليس بدليل.

والخلاصة: انه اما ان نخصص الموضوع بالأدلة الأربعة فيجب ان نلتزم بما التزم به صاحب القوانين فتخرج مباحث هذا المقصد الثالث عن علم الاصول، واما ان نعمم الموضوع ـ كما هو الصحيح ـ لكل ما يصلح ان يدعى انه دليل، فلايختص

بالأربعة. وحينئذٍ يصح ان نلتزم بما التزم به صاحب الفصول وتدخل مباحث هذا المقصد في مسائل العلم.

فالالتزام بأن الموضوع هي الأربعة فقط ثم الالتزام بانها بما هي هي لايجتمعان.

وهذا أحد الشواهد على تعميم موضوع علم الاصول لغير الأدلة الأربعة، وهو الذي نريد إثباته هنا. وقد سبقت الإشارة إلى ذلك[1].

والنتيجة: ان الموضوع الذي يبحث عنه في هذا المقصد هو:

«كل شيء يصلح ان يدعى انه دليل وحجة».

فيعم البحث كل ما يقال انه حجة، فيدخل فيه البحث عن حجية خبر الواحد والظواهر والشهرة والإجماع المنقول والقياس والاستحسان ونحو ذلك، بالاضافة إلى البحث عن أصل الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

فما ثبت انه حجة من هذه الامور أخذنا به، وما لم يثبت طرحناه.

كما يدخل فيه أيضاً البحث عن مسألة التعادل والتراجيح، لان البحث فيها ـ في الحقيقة ـ عن تعيين ما هو حجة ودليل من بين المتعارضين، فتكون المسألة من مسائل مباحث الحجة.

ونحن جعلناها خاتمة لعلم الاصول[2] اتباعاً لمنهج القوم، ورأينا الآن العدول عن ذلك رعاية لواقعها وللاختصار.

٢ـ معنى الحجة

١ـ الحجة لغة: كل شيء يصلح ان يحتج به على الغير.

وذلك بأن يكون به الظفر على الغير عند الخصومة معه. والظفر على الغير على نحوين:

اما باسكاته وقطع عذره وإبطاله.

واما بأن يلجئه على عذر صاحب الحجة فتكون الحجة معذرة له لدى الغير.

١ـ المقصد الأول، ص ٢.

٢ـ المقصد الأول، ص ٤.

٢ـ واما الحجة في الاصطلاح العلمي فلها معنيان أو اصطلاحان:

أ ـ ما عند المناطقة. ومعناها: «كل ما يتألف من قضايا تنتج مطلوباً»، أي مجموع القضايا المترابطة التي يتوصل بتأليفها و ترابطها إلى العلم بالمجهول سواء كان في مقام الخصومة مع أحد أم لم يكن. وقد يطلقون الحجة أيضاً على نفس «الحد الأوسط» في القياس.

ب ـ ما عند الاصوليين، ومعناها عندهم حسب تتبع استعمالها:

«كُلّ شَيء يُثْبِت مُتعلَّقه ولايبلغ درجة القطع»، أي لايكون سبباً للقطع بمتعلقه، والا فمع القطع يكون القطع هو الحجة ولكن هو حجة بمعناها اللغوى. أو قل بتعبير آخر: «الحجة، كل شيء يكشف عن شيء آخر ويحكي عنه على وجه يكون مثبتاً له».

ونعني بكونه مثبتا له: ان إثباته له يكون بحسب الجعل من الشارع لا بحسب ذاته و يكون معنى إثباته له حينئذٍ انّه يثبت الحكم الفعلى في حق المكلف بعنوان انه هو الواقع. وانما يصح ذلك ويكون مثبتا له فبضميمة الدليل على اعتبار ذلك الشيء الكاشف الحاكى وعلى أنه حجة من قبل الشارع.

وسيأتي إن شاء الله تعالى تحقيق معنى الجعل للحجية وكيف يثبت الحكم بالحجة.

وعلى هذا، فالحجة بهذا الاصطلاح لاتشمل القطع، أي ان القطع لايسمى حجة بهذا المعنى بل بالمعنى اللغوى، لان طريقية القطع ـ كما سيأتي ـ ذاتية غير مجعولة من قبل أحد.

وتكون الحجة بهذا المعنى الاصولى مرادفة لكلمة «الأمارة».

كما ان كلمة «الدليل» وكلمة «الطريق» تستعملان في هذا المعنى، فيكونان مرادفتين لكلمة الأمارة والحجة أو كالمترادفتين.

وعليه، فلك ان تقول في عنوان هذا المقصد بدل كلمة «مباحث الحجة»: مباحث الأمارات؛ أو مباحث الأدلة؛ أو مباحث الطرق. وكلها تؤدّى معنى واحداً.

ومما ينبغي التنبيه عليه في هذا الصدد ان استعمال كلمة «الحجة» في المعنى الذي تؤديه كلمة «الأمارة» مأخوذ من المعنى اللغوى من باب تسمية الخاص باسم العام،

نظراً إلى ان الأمارة مما يصح ان يحتج المكلف بها إذا عمل بها وصادفت مخالفة الواقع فتكون معذرة له، كما انه مما يصح ان يحتج بها المولى على المكلف إذا لم يعمل بها ووقع في مخالفة الحكم الواقعي فيستحق العقاب على المخالفة.

٣ـ مدلول كلمة الأمارة والظن المعتبر

بعد *ان قلنا:* إنّ الأمارة مرادفة لكلمة الحجة باصطلاح الاصوليين، ينبغي ان ننقل الكلام إلى كلمة «الأمارة» لنسقط بعض استعمالاتها، كما سنستعملها بدل كلمة الحجة في المباحث الآتية *فنقول:* إنّه كثيراً ما يجري على السنة الاصوليين إطلاق كلمة الأمارة على معنى ما تؤديه كلمة «الظن». ويقصدون من الظن، «الظن المعتبر»، أي الذي اعتبره الشارع وجعله حجة، ويوهم ذلك ان الأمارة والظن المعتبر لفظان مترادفان يؤديان معنى واحداً، مع انهما ليسا كذلك.

وفي الحقيقة ان هذا تسامح في التعبير منهم على نحو المجاز في الاستعمال لا أنه وضع آخر لكلمة الأمارة. وانما مدلول الأمارة الحقيقي هو كل شيء اعتبره الشارع لأجل أنه يكون سبباً للظن كخبر الواحد والظواهر.

والمجاز هنا: اما من جهة إطلاق السبب على مسببه، فيسمى الظن المسبب «أمارة». واما من جهة إطلاق المسبب على سببه، فتسمى الأمارة التي هي سبب للظن «ظناً» فيقولون: الظن المعتبر والظن الخاص، والاعتبار والخصوصية انما هما لسبب الظن. ومنشأ هذا التسامح في الإطلاق هو ان السر في اعتبار الأمارة وجعلها حجة وطريقاً هو إفادتها للظن دائماً أو على الأغلب، ويقولون للثاني الذي يفيد الظن على الأغلب: «الظن النوعي» على ما سيأتي بيانه.

٤ـ الظن النوعي

ومعنى «الظن النوعي»: ان الأمارة تكون من شأنها ان تفيد الظن عند غالب الناس ونوعهم. واعتبارها عند الشارع انما يكون من هذه الجهة، فلايضرّ في اعتبارها وحجيتها الا يحصل منها ظن فعلي للشخص الذي قامت عنده الأمارة، بل تكون حجة عند هذا الشخص أيضاً حيث ان دليل اعتبارها دل على أن الشارع انما

اعتبرها حجة ورضى بها طريقاً لان من شأنها ان تفيد الظن وان لم يحصل الظن الفعلى منها لدى بعض الأشخاص.

ثم لايخفى عليك انا قد نعبر فيما يأتي تبعا للاصوليين *فنقول*: الظن الخاص أو الظن المعتبر أو الظن الحجة، وأمثال هذه التعبيرات، والمقصود منها دائماً سبب الظن، أعني الأمارة المعتبرة وان لم تفد ظناً فعلياً. فلايشتبه عليك الحال.

٥ـ الأمارة والأصل العملي

واصطلاح الأمارة لايشمل «الأصل العملي» كالبراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب، بل هذه الاصول تقع في جانب والأمارة في جانب آخر مقابل له، فان المكلف انما يرجع إلى الاصول إذا افتقد الأمارة، أي إذا لم تقم عنده الحجة على الحكم الشرعي الواقعي. على ما سيأتي توضيحه وبيان السر فيه.

ولاينافي ذلك ان هذه الاصول أيضاً قد يطلق عليها انها حجة، فان إطلاق الحجة عليها ليس بمعنى الحجة في باب الأمارات، بل بالمعنى اللغوى باعتبار انها معذرة للمكلف إذا عمل بها وأخطأ الواقع، ويحتج بها المولى على المكلف إذا خالفها ولم يعمل بها ففوت الواقع المطلوب. ولأجل هذا جعلنا باب «الاصول العملية» باباً آخر مقابل باب «مباحث الحجة».

وقد اشير في تعريف الأمارة إلى خروج الاصول العملية بقولهم: «يثبت متعلقه»، لان الاصول العملية لاتثبت متعلقاتها، لأنه ليس لسانها لسان إثبات الواقع والحكاية عنه، وانما هي في حقيقتها مرجع للمكلف في مقام العمل عند الحيرة والشك في الواقع وعدم ثبوت حجة عليه. وغاية شأنها انها تكون معذرة للمكلف.

ومن هنا اختلفوا في الاستصحاب، انه أمارة أو أصل، باعتبار ان له شأن الحكاية عن الواقع وإحرازه في الجملة، لان اليقين السابق غالباً ما يورث الظن ببقاء المتيقن في الزمان اللاحق، ولان حقيقته ـ كما سيأتي في موضعه ـ البناء على اليقين السابق بعد الشك كأن المتيقن السابق لم يزل ولم يشك في بقائه. ولأجل هذا سمى الاستصحاب عند من يراه أصلاً: «أصلاً محرزاً».

فمن لاحظ في الاستصحاب جهة ما له من إحراز وانه يوجب الظن واعتبر حجيته من هذه الجهة عَدّه من الأمارات. ومن لاحظ فيه ان الشارع انما جعله مرجعاً للمكلف عند الشك والحيرة واعتبر حجيته من جهة دلالة الأخبار عليه عَدّه من جملة الاصول. وسيأتي إن شاء الله تعالى شرح ذلك في محله مع بيان الحق فيه.

٦ـ المناط في إثبات حجية الأمارة

مما يجب ان نعرفه ـ قبل البحث والتفتيش عن الأمارات التي هي حجة ـ المناط في إثبات حجية الأمارة وانه بأي شيء يثبت لنا انها حجة يعول عليها. وهذا هو أهم شيء تجب معرفته قبل الدخول في المقصود، *فنقول*: إنّه لا شك في ان الظن بما هو ظن لايصح أن يكون هو المناط في حجيته الأمارة ولايجوز ان يعول عليه في إثبات الواقع، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لاَيُغنى مِنَ الحَقِّ شَيئاً﴾[1]، وقد ذمّ الله تعالى في كتابه المجيد من يتبع الظن بما هو ظن كقوله: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ اِلاَّ الظَّنَّ وَاِنْ هُم اِلاَّ يَخرُصُونَ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿قُلْ آللّهُ أَذِنَ لَكُم أَمْ عَلَى اللّهِ تَفْتَرُونَ﴾[3].

وفي هذه الآية الأخيرة بالخصوص قد جعل ما اذن به أمراً مقابلاً للافتراء عليه، فما لم يأذن به لابدّ أن يكون افتراءً بحكم المقابلة بينهما، فلو نسبنا الحكم إلى الله تعالى من دون إذن منه فلا محالة يكون افتراءً محرماً مذموماً بمقتضى الآية. ولا شك في ان العمل بالظن والالتزام به على أنه من الله ومثبت لأحكامه يكون من نوع نسبة الحكم إليه من دون إذن منه، فيدخل في قسم الافتراء المحرم.

وعلى هذا التقرير، فالقاعدة تقتضي ان الظن بما هو ظن لايجوز العمل على مقتضاه ولا الأخذ به لإثبات أحكام الله مهما كان سببه، لأنه «لايُغنى من الحقّ شيئاً»، فيكون خَرْصاً باطلاً، وافتراءً محرماً.

هذا مقتضى القاعدة الأولية في الظن بمقتضى هذه الآيات الكريمة، ولكن لو ثبت

١- النجم /٢٨ ـ يونس /٣٦.

٢- الانعام /١١٦ ـ يونس /٦٦.

٣- يونس /٥٩.

بدليل قطعي وحجة يقينية ان الشارع قد جعل ظناً خاصاً من سبب مخصوص طريقاً لأحكامه واعتبره حجة عليها وارتضاه أمارة يرجع إليها وجوّز لنا الأخذ بذلك السبب المحقق للظن ـ فان هذا الظن يخرج عن مقتضى تلك القاعدة الأولية، إذ لايكون خرصاً وتخميناً ولا افتراء.

وخروجه من القاعدة يكون تخصيصاً بالنسبة إلى آية النهي عن اتباع الظن، ويكون تخصصاً بالنسبة إلى آية الافتراء لأنه يكون حينئذٍ من قسم ما إذن الله تعالى به، وما إذن به ليس افتراء.

وفي الحقيقة ان الأخذ بالظن المعتبر الذي ثبت على سبيل القطع بأنه حجة لايكون أخذاً بالظن بما هو ظن وان كان اعتباره عند الشارع من جهة كونه ظناً، بل يكون أخذاً بالقطع واليقين ذلك القطع الذي قام على اعتبار ذلك السبب للظن، وسيأتي ان القطع حجة بذاته لايحتاج إلى جعل من أحد.

ومن هنا يظهر الجواب عما شنع به جماعة من الأخباريين على الاصوليين من أخذهم ببعض الأمارات الظنية الخاصة كخبر الواحد ونحوه، إذ شنعوا عليهم بانهم أخذوا بالظن الذي «لايُغني من الحقّ شيئاً».

وقد فاتهم ان الاصوليين إذ أخذوا بالظنون الخاصة لم يأخذوا بها من جهة انها ظنون فقط، بل أخذوا بها من جهة انها معلومة الاعتبار على سبيل القطع بحجيتها، فكان أخذهم بها في الحقيقة أخذاً بالقطع واليقين، لا بالظن والخَرْص والتخمين.

ولأجل هذا سميت الأمارات المعتبرة بالطرق العلمية نسبة إلى العلم القائم على اعتبارها وحجيتها، لان حجيتها ثابتة بالعلم.

إلى هنا يتضح ما أردنا ان نرمى إليه، وهو ان المناط في إثبات حجية الأمارات ومرجع اعتبارها وقوامه ما هو؟

انه العلم القائم على اعتبارها وحجيتها، فإذا لم يحصل العلم بحجيتها واليقين بإذن الشارع بالتعويل عليها والأخذ بها، لايجوز الأخذ بها وان أفادت ظناً غالباً لان الأخذ بها يكون حينئذٍ خرصاً وافتراء على الله تعالى.

ولأجل هذا قالوا: يكفي في طرح الأمارة ان يقع الشك في اعتبارها، أو *فقل* على الاصح: يكفي الا يحصل العلم باعتبارها، فان نفس عدم العلم بذلك كافٍ في حصول العلم بعدم اعتبارها، أي بعدم جواز التعويل عليها والاستناد إليها. وذلك كالقياس والاستحسان وما إليهما وان أفادت ظناً قوياً.

ولانحتاج في مثل هذه الامور إلى الدليل على عدم اعتبارها وعدم حجيتها، بل بمجرد عدم حصول القطع بحجية الشيء يحصل القطع بعدم جواز الاستناد إليه في مقام العمل، وبعدم صحة التعويل عليه، فيكون القطع مأخوذاً في موضوع حجية الأمارة.

ويتحصل من ذلك كله ان امارية الأمارة وحجية الحجة انما تحصل وتتحقق بوصول علمها إلى المكلف، وبدون العلم بالحجية لا معنى لفرض كون الشيء أمارة وحجة، ولذا *قلنا*: إنّ مناط إثبات الحجة وقوامها، العلم. فهو مأخوذ في موضوع الحجية فان العلم تنتهي إليه حجية كل حجة.

ولزيادة الايضاح لهذا الأمر، و لتمكين النفوس المبتدئه من الاقتناع بهذه الحقيقة البديهية، *نقول* من طريق آخر لإثباتها: *أولاً*، ان الظن بما هو ظن ليس حجة بذاته.

وهذه مقدمة واضحة قطعية، والا لو كان الظن حجة بذاته لما جاز النهي عن اتباعه والعمل به ولو في بعض الموارد على نحو الموجبة الجزئية، لان ما هو بذاته حجة يستحيل النهي عن الأخذ به، كما سيأتي في حجية القطع (المبحث الآتى) ولا شك في وقوع النهي عن اتباع الظن في الشريعة الاسلامية المطهرة، ويكفي في إثبات ذلك قوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ...﴾[1].

ثانياً، إذا لم يكن الظن حجة بذاته، فحجيته تكون عرضية، أي انها تكون مستفادة من الغير.

فننقل الكلام إلى ذلك الغير المستفادة منه حجية الظن. فان كان هو القطع، فذلك هو المطلوب. وان لم يكن قطعاً، فما هو؟ وليس يمكن فرض شيء آخر غير نفس الظن،

١- الانعام/ ١١٦ ـ يونس/ ٦٦.

فانه لا ثالث لهما يمكن فرض حجيته. ولكن الظن الثاني القائم على حجية الظن الأول أيضاً ليس حجة بذاته. إذ لا فرق بين ظن وظن من هذه الناحية. فننقل الكلام إلى هذا الظن الثاني، ولابدّ أن تكون حجيته أيضاً مستفادة من الغير، فما هو ذلك الغير؟ فان كان هو القطع، فذلك هو المطلوب. وان لم يكن قطعاً، فظن ثالث. فننقل الكلام إلى هذا الظن الثالث، فيحتاج إلى ظن رابع. وهكذا إلى غير النهاية، ولاينقطع التسلسل الا بالانتهاء إلى ما هو حجة بذاته وليس هو الا العلم.

ثالثاً، فانتهي الأمر بالأخير إلى العلم. فتم المطلوب.

وبعبارة أسدّ وأخصر، ***نقول***: إنّ الظن لما كانت حجيته ليست ذاتية، فلاتكون الا بالعرض؛ وكل ما بالعرض لابدّ أن ينتهي إلى ما هو بالذات، ولا مجاز بلا حقيقة. وما هو حجة بالذات ليس الا «العلم». فانتهي الأمر بالأخير إلى «العلم». وهذا ما أردنا إثباته، وهو ان قوام الأمارة والمناط في إثبات حجيتها هو العلم، فانه تنتهي إليه حجية كل حجة، لان حجيته ذاتية.

٧ـ حجية العلم ذاتية

كررنا في البحث السابق القول بأنّ «حجية العلم ذاتية» ووعدنا ببيانها، وقد حل هنا الوفاء بالوعد؛ ***فنقول***: قد ظهر مما سبق معنى كون الشيء حجيته ذاتية، فان معناه ان حجيته منبعثة من نفس طبيعة ذاته، فليست مستفادة من الغير ولاتحتاج إلى جعل من الشارع ولا إلى صدور أمر منه باتباعه، بل العقل هو الذي يكون حاكماً بوجوب اتباع ذلك الشيء. وما هذا شأنه ليس هو الا العلم.

ولقد أحسن الشيخ العظيم الانصاري ﰄ مُجلّي هذه الأبحاث في تعليل وجوب متابعة القطع[1] فانه بعد ان ذكر انه «لا إشكال في وجوب متابعة القطع والعمل

١- مما يجب التنبيه عليه ان المراد من العلم هنا هو «القطع»، أي الجزم الذي لايحتمل الخلاف، ولايعتبر فيه أن يكون مطابقاً للواقع في نفسه، وان كان في نظر القاطع لايراه الا مطابقاً للواقع، فالقطع الذي هو حجة تجب متابعته أعم من اليقين والجهل المركب. يعني أن المبحوث عنه هو العلم من جهة انه جزم لايحتمل الخلاف عند القاطع. (المؤلف)

عليه مادام موجوداً» علل ذلك بقوله: «لأنه بنفسه طريق إلى الواقع وليست طريقيته قابلة لجعل الشارع إثباتاً أو نفياً».

وهذا الكلام فيه شيء من الغموض بعد ان اختلفت تعبيرات الاصوليين من بعده، *فنقول* لبيانه: إنّ هنا شيئين أو تعبيرين:

أحدهما: وجوب متابعة القطع و الأخذ به؛

ثانيهما: طريقية القطع للواقع. فما المراد من كون القطع حجة بذاته؟ هل المراد ان وجوب متابعته أمر ذاتي له، كما وقع في تعبيرات بعض الاصوليين المتأخرين، أم ان المراد ان طريقيته ذاتية؟

وانما صح ان يسأل هذا السؤال، فمن أجل قياسه على الظن حينما *نقول*: إنّه حجة، فان فيه جهتين:

١ـ جهة طريقيته للواقع، فحينما *نقول*: إنّ حجيته مجعولة، نقصد ان طريقيته مجعولة، لانها ليست ذاتية له، لوجود احتمال الخلاف، فالشارع يجعله طريقاً إلى الواقع بالغاء احتمال الخلاف، كأنه لم يكن، فتتم بذلك طريقيته الناقصة ليكون كالقطع في الايصال إلى الواقع. وهذا المعنى هو المجعول للشارع.

٢ـ جهة وجوب متابعته، فحينما *نقول*: إنّه حجة، نقصد ان الشارع أمر بوجوب متابعة ذلك الظن والأخذ به أمراً مولوياً؛ فينتزع من هذا الأمر ان هذا الظن موصل إلى الواقع ومنجز له؛ فيكون المجعول هذا الوجوب، ويكون هذا معنى حجية الظن. وإذا كان هذا حال الظن، فالقطع ينبغي أن يكون له أيضاً هاتان الجهتان، فنلاحظهما حينما *نقول* مثلاً: ان حجيته ذاتية اما من جهة كونه طريقاً بذاته واما من جهة وجوب متابعته لذاته.

ولكن ـ في الحقيقة ـ ان التعبير بوجوب متابعة القطع لايخلو عن مسامحة ظاهرة، منشأها ضيق العبارة عن المقصود إذ يقاس على الظن، والسر في ذلك واضح، لأنه ليس للقطع متابعة مستقلة غير الأخذ بالواقع المقطوع به، فضلاً عن أن يكون لهذه المتابعة وجوب مستقل غير نفس وجوب الأخذ بالواقع المقطوع به، أي وجوب

طاعة الواقع المنكشف بـالقطع مـن وجـوب أو حـرمة أو نحـوهما. إذ ليس وراء انكشاف الواقع شيء ينتظره الانسان، فإذا انكشف الواقع له فلابدّ أن يأخذ به.

وهذه اللابدّية، لابدّية عقلية[١] منشأها ان القطع بنفسه طريق إلى الواقع، وعليه فيرجع التعبير بوجوب متابعة القطع إلى معنى كون القطع بنفسه طريقاً إلى الواقـع، وان نفسه نفس انكشاف الواقع. فالجهتان فيه جهة واحدة في الحقيقة. وهذا هو السرّ في تعليل الانصاري ﷺ لوجوب متابعته بكونه طريقاً بذاته ولم يتعرض في التعليل لنفس الوجوب. ومن أجل هذا ركز البحث كله على طريقيته الذاتية.

ويظهر لنا ـ حينئذٍ ـ انه لا معنى لان يقال في تعليل حجيته الذاتـية: ان وجـوب متابعته أمر ذاتي له.

وإذا اتضح ما تقدم وجب علينا توضيح معنى كون القطع طريقاً ذاتياً، وهو كـل البحث عن حجية القطع وما وراءه من الكلام فكله فضول، وعليه *فنقول:* تقدّم أنّ القطع حقيقته انكشاف الواقع، لأنه حقيقة نورية محظة لا غَطْش فيها ولا احتمال للخطأ يرافقها. فالعلم نور لذاته نور لغيره، فذاته نفس الانكشاف لا أنه شيء له الانكشاف.

وقد عرفتم في مباحث الفلسفة ان الذات والذاتي يستحيل جعله بالجعل التأليفي، لان جعل شيء لشيء انما يصح ان يفرض فيما يمكن فيه التفكيك بين المجعول والمجعول له. وواضح انه يستحيل التفكيك بين الشيء وذاته، أي بين الشيء ونفسه، ولا بينه وبين ذاتياته. وهذا المعنى قولهم المشهور: «الذاتي لا يعلل».

وانما المعقول من جعل القطع هو جعله بالجعل البسيط، أي خلقه وايجاده.

وعليه، فلا معنى لفرض جعل الطريقية للقطع جعلاً تأليفياً، بأي نحو فرض للجعل سواء كان جعلاً تكوينياً أم جعلاً تشريعياً، فان ذلك مساوق لجـعل القـطع لنـفس القطع، وجعل الطريق لذات الطريق.

١- هذه اللابدّية العقلية هي نفس وجوب الطاعة الذي هـو وجـوب عـقلي. لأنـه داخـل فـي الآراء المحمودة التي تتطابق عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء، كما شرحناه في الجزء الثاني. (المؤلف)

وعلى تقدير التنزل عن هذا وقلنا مع من قال: إنّ القطع شيء له الطريقية والكاشفية عن الواقع، كما وقع في تعبيرات بعض الاصوليين المتأخرين عن الشيخ ـ فعلى الأقل تكون الطريقية من لوازم ذاته التي لاتنفك عنه، كالزوجية بالنسبة إلى الأربعة. ولوازم الذات كالذات يستحيل أيضاً جعلها بالجعل التأليفي على ما هو الحق، وانما يكون جعلها بنفس جعل الذات جعلاً بسيطاً لا بجعل آخر وراء جعل الذات. وقد أوضحنا ذلك في مباحث الفلسفة[١].

وإذا استحال جعل الطريقية للقطع استحال نفيها عنه، لأنه كما يستحيل جعل الذات ولوازمها يستحيل نفي الذات ولوازمها عنها وسلبها بالسلب التأليفي.

بل نحن انما نعرف استحالة جعل الذات والذاتي ولوازم الذات بالجعل التأليفي لانا نعرف أولاً امتناع انفكاك الذات عن نفسها وامتناع انفكاك لوازمها عنها، كما تقدم بيانه.

على أن نفي الطريقية عن القطع يلزم منه التناقض بالنسبة إلى القاطع وفي نظره، فانه ـ مثلاً ـ حينما يقطع بأن هذا الشيء واجب يستحيل عليه ان يقطع ثانياً بأن هذا القطع ليس طريقاً موصلاً إلى الواقع، فان معنى هذا ان يقطع ثانياً بأن ما قطع بأنه واجب ليس بواجب مع فرض بقاء قطعه الأول على حاله.

وهذا تناقض بحسب نظر القاطع ووجدانه يستحيل ان يقع منه حتى لو كان في الواقع على خطأ في قطعه الأول ولايصح هذا الا إذا تبدل قطعه وزال. وهذا شيء آخر غير ما نحن في صدده.

والحاصل: ان اجتماع القطعين بالنفي والإثبات محال كاجتماع النفي والإثبات بل يستحيل في حقه حتى احتمال ان قطعه ليس طريقاً إلى الواقع. فان هذا الاحتمال مساوق لانسلاخ القطع عنده، وانقلابه إلى الظن. فما فرض انه قطع لايكون قطعاً، وهو خُلْف مُحال.

وهذا الكلام لاينافي ان يحتمل الانسان أو يقطع ان بعض علومه على الإجمال غير

١- راجع الفلسفة الاسلامية للمظفر، الدرس الحادي عشر، ص٣١، ٣٢.

المعين في نوع خاص ولا في زمن من الأزمنة كان على خطأ، فانه بالنسبة إلى كل قطع فعلي بشخصه لا يتطرّق إليه الاحتمال بخطاه والا لو اتفق له ذلك لانسلخ عن كـونه قطعاً جازماً.

نعم لو احتمل خطأ أحد علوم محصورة ومعينة في وقت واحد فانه لابدّ أن تنسلخ كلها عن كونها اعتقاداً جازماً، فان بقاء قطعه في جميعها مع تطرق احتمال خطأ واحد منها لا على التعيين لايجتمعان.

والخلاصة: ان القطع يستحيل جعل الطريقية له تكويناً وتشريعاً، ويستحيل نفيها عنه، مهما كان السبب الموجب له.

وعليه، فلايعقل التصرف باسبابه، كما نسب ذلك إلى بعض الأخباريين من حكمهم بعدم تجويز الأخذ بالقطع إذا كان سببه من مقدمات عقلية، وقد أشرنا إلى ذلك[1].

وكذلك لايمكن التصرف فيه من جهة الأشخاص بأن يعتبر قطع شخص ولا يعتبر قطع آخر، كما قيل بعدم الاعتبار بقطع القطاع قياساً على كثير الشك الذي حكم شرعاً بعدم الاعتبار بشكه في ترتب أحكام الشك.

وكذلك لايمكن التصرف فيه من جهة الأزمنة ولا من جهة متعلقه بأن يفرق في اعتباره بين ما إذا كان متعلقه الحكم فلايعتبر، وبين ما إذا كان متعلقه موضوع الحكم أو متعلقه فيعتبر.

فان القطع في كل ذلك طريقيته ذاتية غير قابلة للتصرف فيها بوجه من الوجوه وغير قابلة لتعلق الجعل بها نفياً وإثباتاً. وانما الذي يصح ويمكن أن يقع في الباب هو الفات نظر الخاطىء في قطعه إلى الخلل في مقدمات قطعه، فإذا تنبّه إلى الخلل في سبب قطعه فلا محالة ان قطعه سيتبدل اما إلى احتمال الخلاف أو إلى القطع بالخلاف ولا ضير في ذلك. وهذا واضح.

١- المقصد الثاني، ص ١٥٧.

٨ـ موطن حجية الأمارات

قد أشرنا في مبحث الإجزاء[1] إلى ان جعل الطرق والأمارات يكون في فرض التمكن من تحصيل العلم. وأحلنا بيانه إلى محله. وهذا هو محله، *فنقول*: إنّ غرضنا من ذلك القول هو اننا إذ *نقول*: إنّ أمارة حجة كخبرالواحد ـ مثلاًـ فانما نعني أن تلك الأمارة مجعولة حجة مطلقة، أي انها في نفسها حجة مع قطع النظر عن كون الشخص الذي قامت عنده تلك الأمارة متمكناً من تحصيل العلم بالواقع أو غير متمكن منه فهي حجة يجوز الرجوع إليها لتحصيل الأحكام مطلقاً حتى في موطن يمكن فيه ان يحصل القطع بالحكم لمن قامت عنده الأمارة، أي كان باب العلم بالنسبة إليه مفتوحاً.

فمثلاً، إذا قلنا بحجية خبر الواحد فانّا *نقول*: إنّه حجة حتى في زمان يسع المكلف ان يرجع إلى المعصوم رأساً فيأخذ الحكم منه مشافهة على سبيل اليقين، فانه في هذا الحال لو كان خبر الواحد حجة، يجوز للمكلف ان يرجع إليه، ولايجب عليه ان يرجع إلى المعصوم.

وعلى هذا، فلايكون موطن حجية الأمارات في خصوص مورد تعذر حصول العلم أو امتناعه، أي ليس في خصوص مورد انسداد باب العلم، بل الأعم من ذلك. فيشمل حتى موطن التمكن من تحصيل العلم وانفتاح بابه.

نعم، مع حصول العلم بالواقع فعلاً لايبقى موضع للرجوع إلى الأمارة بل لا معنى لحجيتها حينئذٍ، لاسيما مع مخالفتها للعلم، لان معنى ذلك انكشاف خطأها.

ومن هنا كان هذا الأمر موضع حيرة الاصوليين وبحثهم، إذ للسائل ـكما سيأتي ـ ان يسأل: كيف جاز ان تفرضوا صحة الرجوع إلى الأمارات الظنيّة مع انفتاح باب العلم بالأحكام، إذ قد يوجب سلوكها تفويت الواقع عند خطأها؟ ولايحسن من الشارع ان يأذن بتفويت الواقع مع التمكن من تحصيله. بل ذلك قبيح يستحيل في حقه.

١- المقصد الثاني، ص ١٨٥.

ولأجل هذا السؤال المحرج سلك الاصوليون عدّة طرق للجواب عنه وتصحيح جعل حجية الأمارات. وسيأتي بيان هذه الطرق والصحيح منها[١].

وغرضنا من ذكر هذا التنبيه هو ان هذا التصحيح شاهد على ما أردنا الإشارة إليه هنا: من ان موطن حجية الأمارات ومو ردها ما هو أعم من فرض التمكن من تحصيل العلم وانفتاح بابه ومن فرض انسداد بابه.

ومن هنا نعرف وجه المناقشة في استدلال بعضهم على حجية خبر الواحد بالخصوص بدليل انسداد باب العلم، كما صنع صاحب المعالم[٢]، فانه لما كان المقصود إثبات حجية خبر الواحد في نفسه حتى مع فرض انفتاح باب العلم لايبقى معنى للاستدلال على حجيته بدليل الانسداد.

على أن دليل الانسداد انما يثبت فيه حجيته مطلق الظن من حيث هو ظن كما سيأتي بيانه، فلايثبت به حجية ظن خاص بما هو ظن خاص.

نعم، استدل بعضهم على حجية خبر الواحد بدليل الانسداد الصغير ولايبعد صحة ذلك، ويعنون به انسداد باب العلم في خصوص الأخبار التي بأيدينا التي نعلم على الإجمال بأن بعضها موصل إلى الواقع ومحصل له. ولايتميز الموصل إلى الواقع من غيره، مع انحصار السنة في هذه الأخبار التي بأيدينا.

وحينئذٍ نلتجيء إلى الاكتفاء بما يفيد الظن والاطمئنان من هذه الأخبار وهذا ما نعنيه بخبر الواحد.

والفرق بين دليل الانسداد الكبير والصغير: ان الكبير هو انسداد باب العلم في جميع الأحكام من جهة السنة وغيرها، والصغير هو انسداد باب العلم بالسنة مع انفتاح باب العلم في الطرق الأخرى، والمفروض انه ليس لدينا الا هذه الأخبار التي لايفيد أكثرها العلم، وبعضها حجة قطعاً وموصل إلى الواقع.

١- المقصد الثالث، البحث ١٢ (تصحيح جعل الأمارة)، ص ٢٩٧.

٢- المعالم، ص١٩٢.

٩ـ الظن الخاص والظن المطلق

تكرر منا هذا التعبير بالظن الخاص والظن المطلق، وهو اصطلاح للاصوليين المتأخرين فينبغي بيان ما يعنون بهما، *فنقول:*

١ـ يراد من *الظن الخاص:* كل ظن قام دليل قطعي على حجيته واعتباره بخصوصه غير دليل الانسداد الكبير.

وعليه فيكون المراد منه الأمارة التي هي حجة مطلقاً حتى مع انفتاح باب العلم، ويسمى أيضاً «الطريق العلمى» نسبة إلى العلم باعتبار قيام العلم على حجيته كما تقدم.

٢ـ يراد من *الظن المطلق:* كل ظن قام دليل الانسداد الكبير على حجيته واعتباره.

فيكون المراد منه الأمارة التي هي حجة في خصوص حالة انسداد باب العلم والعلمى، أي انسداد باب نفس العلم بالأحكام وباب الطرق العلمية المؤدية إليها.

ونحن في هذا المختصر لانبحث الا عن الظنون الخاصة فقط، اما الظنون المطلقة فلانتعرض لها، لثبوت حجية جملة من الأمارات المغنية عندنا عن فرض انسداد باب العلم والعلمى، فلاتصل النوبة إلى هذا الفرض حتى نبحث عن دليل الانسداد لإثبات حجية مطلق الظن.

ولكن بعد ان انتهينا إلى هنا ينبغي الا يخلو هذا المختصر من الإشارة إلى مقدمات دليل الانسداد على نحو الاختصار تنويراً لذهن الطالب، *فنقول:*

١٠ـ مقدمات دليل الانسداد

ان الدليل المعروف بـ«دليل الانسداد» يتألف من مقدمات أربع إذا تمت يترتب عليها حكم العقل بلزوم العمل بما قام عليه الظن في الأحكام أي ظن كان، عدا الظن الثابت فيه ـ على نحو القطع ـ عدم جواز العمل به كالقياس مثلاً.

ونحن نذكر بالاختصار هذه المقدمات:

١ـ *المقدمة الاولى:* دعوى انسداد باب العلم والعلمى في مُعْظم أبواب الفقه في

عصورنا المتأخرة عن عصر ائمتنا عليهم السلام. وقد علمت ان أساس المقدمات كلها هي هذه المقدمة، وهي دعوى قد ثبت عندنا عدم صحتها، لثبوت انفتاح باب الظن الخاص بل العلم في معظم أبواب الفقه. فانهار هذا الدليل من أساسه.

٢ـ *المقدمة الثانية*: انه لايجوز إهمال امتثال الأحكام الواقعية المعلومة إجمالاً، ولايجوز طرحها في مقام العمل. وإهمالها وطرحها يقع بفرضين: اما بأن نعتبر أنفسنا كالبهائم والأطفال لا تكليف علينا. واما بأن نرجع إلى أصالة البراءة وأصالة عدم التكليف في كل موضع لايعلم وجوبه وحرمته. وكلا الفرضين ضروري البطلان.

٣ـ *المقدمة الثالثة*: ان بعد فرض وجوب التعرض للأحكام المعلومة إجمالاً فان الأمر لتحصيل فراغ الذمة منها يدور بين حالات أربع لا خامسة لها:

أ ـ تقليد من يرى انفتاح باب العلم؛

ب ـ الأخذ بالاحتياط في كل مسألة؛

ج ـ الرجوع إلى الأصل العملي الجاري في كل مسألة من نحو البراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب، حسبما يقتضيه حال المسألة؛

د ـ الرجوع إلى الظن في كل مسألة فيها ظن بالحكم، وفيما عداها يرجع إلى الاصول العملية؛

ولايصح الأخذ بالحالات الثلاث الاولى، فتتعين الرابعة.

اما الاولى، وهي تقليد الغير في انفتاح باب العلم فلايجوز، لان المفروض ان المكلف يعتقد بالانسداد فكيف يصح له الرجوع إلى من يعتقد بخطأه وانه على جهل.

واما الثانية، وهي الأخذ بالاحتياط، فانه يلزم منه العسر والحرج الشديدان، بل يلزم اختلال النظام لو كلف جميع المكلفين بذلك.

واما الثالثة، وهي الأخذ بالأصل الجاري فلايصح أيضاً لوجود العلم الإجمالي بالتكاليف ولايمكن ملاحظة كل مسألة على حدة غير مُنْضَمّة إلى غيرها من المسائل الاخرى المجهولة الحكم. والحاصل، ان وجود العلم الإجمالي بوجود المحرمات والواجبات في جميع المسائل المشكوكة الحكم يمنع من إجراء أصل البراءة

والاستصحاب، ولو في بعضها.

٤ـ*المقدمة الرابعة*: انه بعد ان أبطلنا الرجوع إلى الحالات الثلاث ينحصر الأمر في الرجوع إلى الحالة الرابعة في المسائل التي يقوم فيها الظن، وفيها يدور الأمر بين الرجوع إلى الطرف الراجح في الظن وبين الرجوع إلى الطرف المرجوح أي الموهوم. ولا شك في ان الأخذ بطرف المرجوح ترجيح للمرجوح على الراجح، وهو قبيح عقلاً. وعليه، فيتعين الأخذ بالظن ما لم يقطع بعدم جواز الأخذ به كالقياس، وهو المطلوب.

وفي فرض الظن المقطوع بعدم حجيته يرجع إلى الاصول العملية، كما يرجع إليها في المسائل المشكوكة التي لايقوم فيها ظن أصلاً. ولا ضير حينئذٍ بالرجوع إلى الاصول العملية لانحلال العلم الإجمالي بقيام الظن في معظم المسائل الفقهية إلى: علم تفصيلي بالأحكام التي قامت عليها الحجة، وشك بدوى في الموارد الاخرى، فتجري فيها الاصول.

هذه خلاصة «مقدمات دليل الانسداد»، وفيها أبحاث دقيقة طويلة الذيل لا حاجة لنا بها، ويكفي ما ذكرناه عنها بالاختصار.

١١ـ اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل

قام إجماع الامامية على أن أحكام الله تعالى مشتركة بين العالم والجاهل بها، أي ان حكم الله ثابت لموضوعه في الواقع سواء علم به المكلف أم لم يعلم، فانه مكلف به على كل حال.

فالصلاة ـ مثلاً ـ واجبة على جميع المكلفين سواء علموا بوجوبها أم جهلوه، فلايكون العلم دخيلاً في ثبوت الحكم أصلاً.

وغاية ما نقوله في دخالة العلم في التكليف دخالته في تنجز الحكم التكليفي، بمعنى انه لايتنجز على المكلف على وجه يستحق على مخالفته العقاب الا إذا علم به، سواء كان العلم تفصيلياً أو إجمالياً[1]، أو قامت لديه حجة معتبرة على الحكم تقوم مقام العلم.

١ـ سيأتي في الجزء الرابع إن شاء الله تعالى مدى تأثير العلم الاجمالي في تنجيز الأحكام الواقعية.

فالعلم وما يقوم مقامه يكون ـ على ما هو التحقيق ـ شرطاً لتنجز التكليف لا علة تامة، خلافاً للشيخ الآخوند صاحب الكفاية ﰃ. فإذا لم يحصل العلم ولا ما يقوم مقامه بعد الفحص واليأس لايتنجز عليه التكليف الواقعي، يعني لايعاقب المكلف لو وقع في مخالفته عن جهل، والاّ لكان العقاب عليه عقاباً بلا بيان، وهو قبيح عقلاً. وسيأتي إن شاء الله تعالى في أصل البراءة شرح ذلك.

وفي قبال هذا القول زعم من يرى ان الأحكام انما تثبت لخصوص العالم بها أو من قامت عنده الحجة، فمن لم يعلم بالحكم ولم تقم لديه الحجة عليه لا حكم في حقه حقيقة وفي الواقع.

ومن هؤلاء من يذهب إلى تصويب المجتهد، إذ يقول: ان كل مجتهد مصيب وسيأتي بيانه في محلّه إن شاء الله تعالى في هذا الجزء.

وعن الشيخ الانصاري ﵀ وعن غيره أيضاً كصاحب الفصول ﵀، ان أخبارنا متواترة معنى في اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل وهو كذلك.

والدليل على هذا الاشتراك ـ مع قطع النظر عن الإجماع وتواتر الأخبار ـ واضح، وهو ان *نقول*:

١ـ إنّ الحكم لو لم يكن مشتركاً لكان مختصا بالعالم به إذ لايجوز أن يكون مختصا بالجاهل به، وهو واضح؛

٢ـ وإذا ثبت انه مختص بالعالم، فان معناه تعليق الحكم على العلم به؛

٣ـ ولكن تعليق الحكم على العلم به مُحال، لأنه يلزم منه الخُلْف؛

٤ـ إذن يتعين أن يكون مشتركاً بين العالم والجاهل.

بيان لزوم الخلف: انه لو كان الحكم معلّقا على العلم به كوجوب الصلاة مثلاً، فانه يلزمه ـ بل هو نفس معنى التعليق ـ عدم الوجوب لطبيعي الصلاة، إذ الوجوب يكون حسب الفرض للصلاة المعلومة الوجوب بما هي معلومة الوجوب، بينما ان تعلق العلم بوجوب الصلاة لايمكن فرضه الا إذا كان الوجوب متعلقاً بطبيعي الصلاة. فما فرضناه متعلقاً بطبيعي الصلاة لم يكن متعلقاً بطبيعيها، بل بخصوص معلوم الوجوب.

وهذا هو الخلف المحال.

وببيان آخَر في وجه استحالة تعليق الحكم على العلم به، *نقول*: إنّ تعليق الحكم على العلم به يستلزم منه المُحال، وهو استحالة العلم بالحكم، والذي يستلزم منه المحال مُحال، فيستحيل نفس الحكم.

وذلك لأنه قبل حصول العلم لا حكم ـ حسب الفرض ـ فإذا أراد ان يعلم، يعلم بماذا؟ فلايعقل حصول العلم لديه بغير متعلّق مفروض الحصول.

وإذا استحال حصول العلم استحال حصول الحكم المعلق عليه، لاستحالة ثبوت الحكم بدون موضوعه. وهو واضح.

وعلى هذا، فيستحيل تقييد الحكم بالعلم به. وإذا استحال ذلك تعين أن يكون الحكم مشتركاً بين العالم والجاهل، أي بثبوته واقعاً في صورتي العلم والجهل، وان كان الجاهل القاصر معذوراً أي انه لايعاقب على المخالفة. وهذا شيء آخر غير نفس عدم ثبوت الحكم في حقه.

ولكنه قد يستشكل في استكشاف اشتراك الأحكام في هذا الدليل بما تقدم منا في المقصد الأول[1]، من ان الإطلاق والتقييد متلازمان في مقام الإثبات لأنهما من قبيل العدم والملكة، فإذا استحال التقييد في مورد استحال معه الإطلاق أيضاً. فكيف ـ إذن ـ نستكشف اشتراك الأحكام من إطلاق أدلتها لامتناع تقييدها بالعلم؟ والإطلاق كالتقييد محال بالنسبة إلى قيد العلم في أدلة الأحكام.

وقد اصر شيخنا النائيني ﵀ على امتناع الإطلاق في ذلك، وقال بما محصله: انه لايمكن أن نحكم بالاشتراك من نفس أدلة الأحكام، بل لابدّ لإثباته من دليل آخر سماه «متمّم الجعل»، على أن يكون الاشتراك من باب «نتيجة الإطلاق»، كاستفادة تقييد الأمر العبادي بقصد الامتثال من دليل ثان «متمّم للجعل» على أن يكون ذلك من باب «نتيجة التقييد» وكاستفادة تقييد وجوب الجهر والإخفات والقصر والاتمام بالعلم

١- المقصد الأول، ص ٥٥، ١٢٦.

بالوجوب من دليل آخر متمم للجعل، على أن يكون ذلك أيضاً من باب نتيجة التقييد.

وقال بما خلاصته: يمكن استفادة الإطلاق في المقام من الأدلة التي ادعى الشيخ الانصاري تواترها، فتكون هي المتممة للجعل.

أقول: ويمكن الجواب عن الإشكال المذكور بما محصله: ان هذا الكلام صحيح لو كانت استفادة اشتراك الأحكام متوقفة على إثبات إطلاق أدلتها بالنسبة إلى العالم بها، غير ان المطلوب الذي ينفعنا هو نفس عدم اختصاص الأحكام بالعالم على نحو السالبة المحصلة. فيكون التقابل بين الاشتراك الأحكام واختصاصها بالعالم من قبيل تقابل السلب والايجاب، لا من باب تقابل العدم والملكة، لان المراد من الاشتراك نفس عدم الاختصاص بالعالم.

وهذا السلب يكفي في استفادته من أدلة الأحكام نفس إثبات امتناع الاختصاص، ولايحتاج إلى مؤنة زائدة لإثبات الإطلاق أو إثبات نتيجة الإطلاق بمتمم الجعل من إجماع أو أدلة اخرى، لأنه من نفس امتناع التقييد نعلم ان الحكم مشترك لايختص بالعالم.

نعم يتم ذلك الإشكال لو كان امتناع التقييد ليس الا من جهة بيانية وفي مرحلة الانشاء في دليل نفس الحكم، وان كان واقعه يمكن أن يكون مقيّداً أو مطلقاً مع قطع النظر عن أدائه باللفظ، فانه حينئذٍ لايمكن بيانه بنفس دليله الأول فنحتاج إلى استكشاف الواقع المراد من دليل آخر نسميه متمم الجعل ولأجل ذلك نسميه بالمتمم للجعل، فتحصل لنا نتيجة الإطلاق أو نتيجة التقييد من دون ان يحصل تقييد أو إطلاق المفروض انهما مستحيلان كما كان الحال في تقييد الوجوب بقصد الامتثال في الواجب التعبدي.

اما لو كان نفس الحكم واقعاً مع قطع النظر عن أدائه بأية عبارة كانت ـ كما فيما نحن فيه ـ يستحيل تقييده سواء أدي ذلك ببيان واحد أو ببيانين أو بالف بيان، فان واقعه لا محالة ينحصر في حالة واحدة، وهو أن يكون في نفسه شاملاً لحالتي وجود القيد المفروض وعدمه.

وعليه، فلا حاجة في مثله إلى استكشاف الاشتراك من نفس إطلاق دليله الأول

ولا من دليل ثانٍ متمم للجعل. ولا مانع ان نسمي ذلك «نتيجة الإطلاق» إذا حلا لكم هذا التعبير.

ويبقى الكلام حينئذٍ في وجه تقييد وجوب الجهر والإخفات والقصر والاتمام بالعلم مع فرض امتناعه حتى بمتمم الجعل، والمفروض ان هذا التقييد ثابت في الشريعة، فكيف تصححون ذلك؟ *فنقول:* إنّه لمّا امتنع تقييد الحكم بالعلم فلابدّ أن نلتمس توجيهاً لهذا الظاهر من الأدلة. وينحصر التوجيه في ان نفرض أن يكون هذا التقييد من باب إعفاء الجاهل بالحكم في هذين الموردين عن الإعادة والقضاء وإسقاطهما عنه اكتفاءً بما وقع كإعفاء الناسي، وان كان الوجوب واقعاً غير مقيد بالعلم. والإعادة والقضاء بيد الشارع رفعهما ووضعهما.

ويشهد لهذا التوجيه ان بعض الروايات في البابين عبرت بسقوط الإعادة عنه، كالرواية عن أبي جعفر عليه السلام فيمن صلى في السفر أربعاً: «ان كانت قرئت عليه آية التقصير[1] وفسرت له فصلى أربعاً أعاد، وان لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا إعادة»[2].

١٢ـ تصحيح جعل الأمارة

بعد ما ثبت ان جعل الأمارة يشمل فرض انفتاح باب العلم ـ مع ما ثبت من اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل ـ تنشأ «شبهة عويصة» في صحة جعل الأمارة قد أشرنا إليها فيما سبق[3]، وهي:

انه في فرض التمكن من تحصيل الواقع والوصول إليه كيف جاز ان يأذن الشارع باتباع الأمارة الظنية، وهي ـ حسب الفرض ـ تحتمل الخطأ المفوت للواقع. والإذن في تفويته قبيح عقلاً، لان الأمارة لو كانت دالة على جواز الفعل ـ مثلاً ـ وكان الواقع هو الوجوب أو الحرمة، فان الإذن باتباع الأمارة في هذا الفرض يكون إذناً بترك

١- آية التقصير: النساء/ ١٠١.
٢- وسائل الشيعة، الباب ١٧، ٥/ ٥٢١.
٣- المقصد الثالث، ص ٢٨٩.

الواجب أو فعل الحرام، مع ان الفعل لايزال باقياً على وجوبه الواقعي أو حرمته الواقعية مع تمكن المكلف من الوصول إلى معرفة الواقع حسب الفرض. ولا شك في قبح ذلك من الحكيم.

وهذه الشبهة هي التي الجأت بعض الاصوليين إلى القول بأن الأمارة مجعولة على نحو «السببية»، إذ عجزوا عن تصحيح جعل الأمارة على نحو «الطريقية» التي هي الأصل في الأمارة على ما سيأتي من شرح ذلك قريباً.

والحق معهم إذا نحن عجزنا عن تصحيح جعل الأمارة على نحو الطريقية، لان المفروض ان الأمارة قد ثبتت حجيتها قطعاً فلابدّ أن يفرض ـ حينئذٍ ـ في قيام الأمارة أو في اتباعها مصلحة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع على تقدير خطأها حتى لايكون إذن الشارع بتفويت الواقع قبيحاً، مادام ان تفويته له يكون لمصلحة أقوى واجدى أو مساوية لمصلحة الواقع، فينشأ على طبق مؤدي الأمارة حكم ظاهري بعنوان انه الواقع، اما أن يكون مماثلاً للواقع عند الإصابة أو مخالفاً له عند الخطأ.

ونحن ـ بحمد الله تعالى ـ نرى ان الشبهة يمكن دفعها على تقدير الطريقية، فلا حاجة إلى فرض السببية.

والوجه في دفع الشبهة: إنّه بعد أن فرضنا ان القطع قام على أن الأمارة الكذائية كخبر الواحد حجة يجوز اتباعها مع التمكن من تحصيل العلم؛ فلابدّ أن يكون الإذن من الشارع العالم بالحقائق الواقعية لأمر علم به وغاب عنا علمه. ولايخرج هذا الأمر عن أحد شيئين لا ثالث لهما، وكل منهما جائز عقلاً لا مانع منه:

١ ـ أن يكون قد علم بأن إصابة الأمارة للواقع مساوية لإصابة العلوم التي تتفق للمكلفين أو أكثر منها. بمعنى ان العلوم التي يتمكن المكلفون من تحصيلها يعلم الشارع بأن خطأها سيكون مساوياً لخطأ الأمارة المجعولة أو أكثر خطأ منها.

٢ ـ أن يكون قد علم بأن في عدم جعل امارات خاصة لتحصيل الأحكام والاقتصار على العلم تضييقاً على المكلفين ومشقة عليهم، لاسيا بعد ان كانت تلك الأمارات قد اعتادوا سلوكها والأخذ بها في شؤونهم الخاصة وامورهم الدنيوية

وبناء العقلاء كلهم كان عليها.

وهذا الاحتمال الثاني قريب إلى التصديق جداً، فانه لانشك في أن تكليف كل واحد من الناس بالرجوع إلى المعصوم أو الأخبار المتواترة في تحصيل جميع الأحكام أمر فيه ما لايوصف من الضيق والمشقة، لاسيما ان ذلك على خلاف ما جرت عليه طريقتهم في معرفة ما يتعلق بشؤونهم الدنيوية.

وعليه، فمن القريب جداً ان الشارع انما رخَّص في اتباع الأمارات الخاصة فلغرض تسهيل الأخذ باحكامه والوصول إليها. ومصلحة التسهيل من المصالح النوعية المتقدمة في نظر الشارع على المصالح الشخصية التي قد تفوت أحياناً على بعض المكلفين عند العمل بالأمارة لو أخطأت. وهذا أمر معلوم من طريقة الشريعة الاسلامية التي بنيت في تشريعها على التيسير والتسهيل.

وعلى التقديرين والاحتمالين فان الشارع في إذنه باتباع الأمارة طريقاً إلى الوصول إلى الواقع من أحكامه لابدّ أن يفرض فيه انه قد تسامح في التكاليف الواقعية عند خطأ الأمارة، أي ان الأمارة تكون معذرة للمكلف فلايستحق العقاب في مخالفة الحكم كما لايستحق ذلك عند المخالفة في خطأ القطع، لا أنه بقيام الأمارة يحدث حكم آخر ثانوي، بل شأنها في هذه الجهة شأن القطع بلا فرق.

ولذا ان الشارع في الموارد التي يريد فيها المحافظة على تحصيل الواقع على كل حال أمر باتباع الاحتياط ولم يكتف بالظنون فيها، وذلك كموارد الدماء والفروج.

١٣ـ الأمارة طريق أو سبب؟

قد أشرنا في البحث السابق إلى مذهبي السببية والطريقية في الأمارة وقد عقدنا هذا البحث لبيان هذا الخلاف.

فان ذلك من الامور التي وقعت أخيراً موضع البحث والرد والبدل عند الاصوليين، فاختلفوا في ان الأمارة هل هي حجة مجعولة على نحو «*الطريقية*»، أو انها حجة مجعولة على نحو «*السببية*»، أي انها طريق أو سبب؟

والمقصود من كونها «طريقاً»: انها مجعولة لتكون موصلة فقط إلى الواقع

للكشف عنه، فان إصابته فانه يكون منجزاً بها وهي منجزة له، وان أخطأته فـانها حينئذٍ تكون صرف معذر للمكلف في مخالفة الواقع.

والمقصود من كونها «سبباً»: انها تكون سبباً لحدوث مصلحة في مؤداها تـقاوم تفويت مصلحة الأحكام الواقعية على تقدير الخطأ، فينشىء الشارع حكماً ظـاهرياً على طبق ما أدَّت إليه الأمارة. *والحق* انها مأخوذة على نحو «الطريقية».

والسر في ذلك واضح بعد ما تقدم، فان القول بالسببية ـ كما قلنا ـ مترتب عـلى القول بالطريقية، يعني أن منشأ قول من قال بالسببية هو العجز عن تصحيح جـعل الطرق على نحو الطريقية، فيلتجىء إلى فرض السببية.

اما إذا أمكن تصحيح الطريقية فلايبقى دليل على السببية ويتعين كون الأمـارة طريقاً محضاً، لان الطريقية هي الأصل فيها.

ومعنى ان الطريقية هي الأصل: ان طبع الأمارة لو خـلّيت ونـفسها يـقتضي أن تكون طريقاً محضاً إلى مؤداها، لان لسانها التعبير عن الواقع والحكاية والكشـف عنه. على أن العقلاء انما يعتبرونها ويستقر بناؤهم عليها فلأجل كشفها عن الواقع، ولا معنى لان يفرض في بناء العقلاء انه على نحو السببية، وبناء العقلاء هو الاساس الأول في حجية الأمارة كما سيأتي.

نعم إذا منع مانع عقلي من فرض الأمارة طريقاً من جـهة الشـبهة المـتقدمة أو نحوها، فلابدّ أن تخرج على خلاف طبعها ونلتجىء إلى فرض السببية.

ولما كنا دفعنا الشبهة في جعلها على نحو الطريقية فلاتصل النوبة إلى التماس دليل على سببتها أو طريقيتها، إذ لا موضع للترديد والاحتمال لنحتاج إلى الدليل.

هذا وقد يلتمس الدليل على السببية من نفس دليل حجية الأمارة بأن يقال: ان دليل الحجية ـ لا شك ـ يدل على وجوب اتباع الأمارة. ولما كانت الأحكام تـابعة لمصالح ومفاسد في متعلقاتها، فلابدّ أن يكون في اتباع الأمارة مصلحة تقتضي وجوب اتباعها وان كانت على خطأ في الواقع. وهذه هي السببية بعينها.

أقول: والجواب عن ذلك واضح، فانّا نسلم ان الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد،

ولكن لايلزم في المقام أن يكون في نفس اتباع الأمارة مصلحة، بل يكفي ان يـنبعث الوجوب من نفس مصلحة الواقع، فيكون جعل وجوب اتباع الأمارة لغرض تحصيل مصلحة الواقع. بل يجب أن يكون الحال فيها كذلك، لأنه ـ لا شك ـ ان الغرض من جعل الأمارة هي الوصول بها إلى الواقع فالمحافظة على الواقع والوصول إليـه هـو الباعث على جعل الأمارة لغرض تنجيزه وتحصيله، فيكون الأمر بـاتباع الأمـارة طريقاً إلى تحصيل الواقع.

ولذا *نقول*: إذا لم تصب الواقع لا تكليف هناك ولا تدارك لما فات من الواقع، وما هي الا المعذرية في مخالفته ورفعَ العقاب على المخالفة، لا أكثر وهذه المعذرية تقتضيها نفس الرخصة في اتباع الأمارة التي قد تخطىء.

وعلى هذا، فليس لهذا الأمر الطريق المتعلق باتباع الأمارة بما هو أمر طريق مخالفة ولا موافقة، لأنه في الحقيقة ليس فيه جعل للداعي إلى الفعل الذي هو مؤدي الأمارة مستقلاً عن الأمر الواقعي وانما هو جعل للأمارة منجزة للأمر الواقعي، فهو موجب لدعوة الأمر الواقعي، فلا بعث حقيقي في مقابل البعث الواقعي فلاتكون له مصلحة الا مصلحة الواقع، ولا طاعة غير طاعة الواقع، إذ لا بعث فيه الا بعث الواقع.

١٤ـ المصلحة السلوكية

ذهب الشـيخ الانـصاري ﴿ﺭﺡ﴾[1] إلى فـرض المـصلحة السـلوكية في الأمـارات لتصحيح جعلها ـ كما تقدمت الإشارة إلى ذلك في مبحث الإجزاء[2] ـ وحمـل عـليه كلام الشيخ الطوسي في «العُدّة» والعلاّمة في «النهاية».

وانما ذهب إلى هذا الفرض لأنه لم يتم عنده تـصحيح جـعل الأمـارة عـلى نحـو الطريقية المحضة، ووجد أيضاً ان القول بالسببية المحضة يستلزم القول بـالتصويب المجمع على بطلانه عند الامامية فسلك طريقاً وسطاً لايذهب به إلى الطريقية المحضة

١- راجع فرائد الاصول طبع مؤسسة النشرالاسلامى بتحقيق النورانى، ٤٢/١ وعدةالاصول، ص٣٨.

٢- المقصد الثاني، ص ١٨٦.

ولا إلى السببية المحضة وهو ان يفرض المصلحة في نفس سلوك الأمارة وتطبيق العمل على ما أدّت إليه، وبهذه المصلحة يتدارك ما يفوت من مصلحة الواقع عند الخطأ. فتكون الأمارة من ناحية لها شأن الطريقية إلى الواقع، ومن ناحية اخرى لها شأن السببية.

وغرضه من فرض المصلحة السلوكية ان نفس سلوك طريق الأمارة والاستناد إليها في العمل بمؤداها فيه مصلحة تعود لشخص المكلف يتدارك بها ما يفوته من مصلحة الواقع عند الخطأ، من دون ان يحدث في نفس المؤدي ـ أي في ذات الفعل والعمل ـ مصلحة حتى تستلزم انشاء حكم آخر غير الحكم الواقعي على طبق ما أدت إليه الأمارة الذي هو نوع من التصويب.[1]

قال ﵀ في رسائله فيما قال: «ومعنى وجوب العمل على طبق الأمارة وجوب ترتيب أحكام الواقع على مؤداها من دون ان تحدث في الفعل مصلحة على تقدير مخالفة الواقع»[2].

ولاينبغي ان يتوهم ان القول بالمصلحة السلوكية هي نفس ما ذكرناه في أحد وجهي تصحيح الطريقية من فرض مصلحة التسهيل، لان الغرض من القول بالمصلحة السلوكية ان تحدث مصلحة في سلوك الأمارة تعود تلك المصلحة لشخص

١- ان التصويب الباطل على ما بينه الشيخ على نحوين: الأول، ما ينسب الى الأشاعرة وهو ان يفرض ان لا حكم ثابتاً في نفسه يشترك فيه العالم والجاهل، بل الشارع ينشيء أحكامه على طبق ما تؤدّي اليه آراء المجتهدين. الثاني، ما ينسب الى المعتزلة وهو أن تكون هناك أحكام واقعية ثابتة في نفسها يشترك فيها العالم والجاهل. ولكن لرأي المجتهد أثراً في تبدل عنوان موضوع الحكم أو متعلقه، فتحدث على وفق ما أدّى اليه رأيه مصلحة غالبة على مصلحة الواقع، فينشيء الشارع أحكاماً ظاهرية ثانوية غير الأحكام الواقعية. وهذا المعنى من التصويب ترجع اليه السببية المحضة. وانما كان هذا تصويباً باطلاً لان معناه خلو الواقع عن الحكم حين قيام الأمارة على خلافه. (المؤلف)

٢- فرائد الاصول، ٤٥/١، بتحقيق النوراني: «و معنى الأمر بالعمل على طبق الأمارة الرخصة في أحكام الواقع على مؤدّاها من دون أن يحدث في الفعل مصلحة على تقدير مخالفة الواقع».

المكلف لتدارك ما يفوته من مصلحة الواقع، بينما ان غرضنا من مصلحة التسهيل مصلحة نوعية قد لاتعود لشخص من قامت عنده الأمارة، وتلك المصلحة النوعية مقدمة في مقام المزاحمة عند الشارع على مصلحة الواقع التي قد تفوت على شخص المكلف.

وإذا اتضح الفرق بينهما، *نقول*: إنّ القول بالمصلحة السلوكية وفرضها يأتي بالمرتبة الثانية للقول بمصلحة التسهيل. يعني أنه إذا لم تثبت عندنا مصلحة التسهيل، أو قلنا بعدم تقديم المصلحة النوعية على المصلحة الشخصية، ولم يصح عندنا أيضاً احتمال مساواة خطأ الأمارات للعلوم ـ فانا نلتجيء إلى ما سلكه الشيخ من المصلحة السلوكية إذا استطعنا تصحيحها، فراراً من الوقوع في التصويب الباطل.

واما نحن فإذ ثبت عندنا ان هناك مصلحة التسهيل في جعل الأمارة تفوق المصالح الشخصية ومقدمة عليها عند الشارع، اصبحنا في غنىً عن فرض المصلحة السلوكية.

على أن المصلحة السلوكية إلى الآن لم نتحقق مراد الشيخ منها ولم نجد الوجه لتصحيحها في نفسها، فان في عبارته شيئاً من الاضطراب والايهام، وكفى ان يقع في بعض النُسَخ زيادة كلمة «الأمر» على قوله: «الا ان العمل على طبق تلك الأمارة» فتصير العبارة هكذا «الا ان الأمر بالعمل ...»[1] فلايدرى مقصوده هل انه في نفس العمل مصلحة سلوكية أو في الأمر به؟

وقيل: انّ هذا التصحيح وقع من بعض تلامذته إذ أوكل إليه أمر تصحيح العبارة بعد مناقشات تلاميذه لها في مجلس البحث.

وعلى كل حال، فان الظاهر ان الفارق عنده بين السببية المحضة وبين المصلحة السلوكية بمقتضى عبارته قبل التصحيح المذكور ان المصلحة على الأول تكون قائمة بذات الفعل وعلى الثاني قائمة بعنوان آخر هو السلوك فلاتزاحم مصلحته مصلحة الفعل.

ولكنّنا لم نتعقل هذا الفارق المذكور، لأنه انما يتم إذا استطعنا ان نتعقل لعنوان

١- في رسائله: «الثالث: أن لايكون للأمارة القائمة على الواقعة تاثير في الفعل الذي تضمّنت الأمارة حكمه و لا تحدث فيه مصلحة الا ان العمل على طبق تلك الأمارة»، ٤٤/١.

السلوك عنواناً مستقلاً في وجوده عن ذات الفعل لاينطبق عليه ولايتحد معه حتى لاتزاحم مصلحته، مصلحة الفعل، وتصوير هذا في غاية الإشكال. ولعل هذا هو السر في مناقشة تلاميذه له فحمل بعضهم على اضافة كلمة «الأمر»، ليجعل المصلحة تعود إلى نفس الأمر لا إلى متعلقه فلايقع التزاحم بين المصلحتين.

وجه الإشكال: أولاً، اننا لانفهم من عنوان السلوك والاستناد إلى الأمارة الا عنواناً للفعل الذي تؤدي إليه الأمارة بأي معنى فسرنا السلوك والاستناد، إذ ليس للسلوك ومتابعة الأمارة وجود آخر مستقل غير نفس وجود الفعل المستند إلى الأمارة.

نعم، إذا أردنا من الاستناد إلى الأمارة معنى آخر، وهو الفعل القصدى من النفس، فان له وجوداً آخر غير وجود الفعل، لأنه فعل قلبي جوانحي لا وجود له الا وجوداً قصدياً. ولكنه من البعيد جداً أن يكون ذلك غرض الشيخ من السلوك، لان هذا الفعل القلبي انما يصح ان يفرض وجوبه في خصوص الامور العبادية. ولا معنى للالتزام بوجوب القصد في جميع أفعال الانسان المستند فعلها إلى الأمارة.

ثانياً، على تقدير تسليم اختلافهما وجوداً فان قيام المصلحة بشيء انما يدعو إلى تعلق الأمر به لا بشيء آخر غيره وجوداً وان كانا متلازمين في الوجود. فمهما فرضنا من معنى للسلوك وان كان بمعنى الفعل القلبي فانه إذا كانت المصلحة المقتضية للأمر قائمة به فكيف يصح توجيه الأمر إلى ذات الفعل والمفروض ان له وجوداً آخر لم تقم به المصلحة.

واما اضافة كلمة «الأمر» على عبارة الشيخ فهي بعيدة جداً عن مراده وعباراته الاخرى.

١٥ـ الحجية أمر اعتباري أو انتزاعي؟

من الامور التي وقعت موضع البحث أيضاً عند المتأخرين مسألة ان الحجية هل هي من الامور الاعتبارية المجعولة بنفسها وذاتها، أو انها من الانتزاعيات التي تنتزع من المجعولات؟

وهذا النزاع في الحجية فرع ـ في الحقيقة ـ عن النزاع في أصل الأحكام الوضعية. وهذا النزاع فى خصوص الحجية ـ على الأقل ـ لم أجد له ثمرة عملية في الاصول.

على أن هذا النزاع في أصله غير محقق ولا مفهوم لان لكلمتي الاعتبارية والانتزاعية مصطلحات كثيرة، في بعضها تكون الكلمتان متقابلتين، وفي البعض الآخر متداخلتين. وتفصيل ذلك يخرجنا عن وضع الرسالة.

ونكتفي أن نقول على سبيل الاختصار: إنّ الذي يظهر من أكثر كلمات المتنازعين في المسألة ان المراد من الأمر الانتزاعي هو المجعول ثانياً وبالعرض في مقابل المجعول أولاً وبالذات. بمعنى ان الايجاد والجعل الاعتباري ينسب أولاً وبالذات إلى شيء هو المجعول حقيقة ثم ينسب الجعل ثانياً وبالعرض إلى شيء آخر. فالمجعول الأول هو الأمر الاعتباري والثاني هو الأمر الانتزاعي.

فيكون هناك جعل واحد ينسب إلى الأول بالذات وإلى الثاني بالعرض، لا أنه هناك جعلان واعتباران ينسب أحدهما إلى شيء ابتداء وينسب ثانيهما إلى آخر بتبع الأول، فان هذا ليس مراد المتنازعين قطعاً.

فيقال في الملكية ـ مثلاً ـ التي هي من جملة موارد النزاع ان المجعول أولاً وبالذات هو إباحة تصرف الشخص بالشيء المملوك، فينتزع منها انه مالك، أي ان الجعل ينسب ثانياً وبالعرض إلى الملكية. فالملكية يقال لها: انها مجعولة بالعرض ويقال لها: انها منتزعة من الإباحة. هذا إذا قيل ان الملكية انتزاعية، اما إذا قيل انها اعتبارية فتكون عندهم هي المجعولة أولاً وبالذات للشارع أو العرف.

وعلى هذا، فإذا اريد من الانتزاعي هذا المعنى ـ فالحق ان الحجية أمر اعتباري، وكذلك الملكية والزوجية ونحوها من الأحكام الوضعية. وشأنها في ذلك شأن الأحكام التكليفية المسلم فيها انها من الاعتباريات الشرعية.

توضيح ذلك: ان حقيقة الجعل هو الايجاد. والايجاد على نحوين:

١ـ ما يراد منه ايجاد الشيء حقيقة في الخارج. ويسمى: الجعل التكويني، أو الخلق؛

٢ـ ما يراد منه ايجاد الشيء اعتباراً وتنزيلاً، وذلك بتنزيله منزلة الشيء

الخارجي الواقعي من جهة ترتيب أثر من آثاره أو لخصوصية فيه من خصوصيات الأمر الواقعي. ويسمى: الجعل الاعتباري، أو التنزيلي.

وليس له واقع الا الاعتبار والتنزيل، وان كان نفس الاعتبار أمراً واقعياً حقيقياً لا اعتبارياً.

مثلاً حينما يقال: «زيد اسد»، فان الاسد مطابقة الحقيقي هو الحيوان المفترس المخصوص، وهو طبعاً مجعول ومخلوق بالجعل والخلق التكويني. ولكن العرف يعتبرون الشجاع اسداً. فزيد اسد اعتباراً وتنزيلاً من قبل العرف من جهة ما فيه من خصوصية الشجاعة كالاسد الحقيقي.

ومن هذا المثال يظهر كيف ان الأحكام التكليفية اعتبارات شرعية، لان الآمر حينما يريد من شخص ان يفعل فعلاً ما فبدلا ان يدفعه بيده مثلاً ليحركه نحو العمل ينشىء الأمر بداعي جعل الداعي في دخيلة نفس المأمور. فيكون هذا الانشاء للآمر دفعا وتحريكا اعتباريا تنزيلاً له منزلة الدفع الخارجي باليد مثلاً. وكذلك النهي زجر اعتباري تنزيلاً له منزلة الردع والزجر الخارجي باليد مثلاً.

وكذلك يقال في حجية الأمارة المجعولة، فان القطع لما كان موصلا إلى الواقع حقيقة وطريقاً بنفسه إليه، فالشارع يعتبر الأمارة الظنية طريقاً إلى الواقع تنزيلاً لها منزلة القطع بالواقع بالغاء احتمال الخلاف، فتكون الأمارة قطعاً اعتباريا وطريقاً تنزيلياً.

ومتى صح وأمكن أن تكون الحجّية هي المعتبرة أولاً وبالذات فما الذي يدعو إلى فرضها مجعولة ثانياً وبالعرض، حتى تكون أمراً انتزاعيا، الا ان يريدوا من الانتزاعي معنى آخر، وهو ما يستفاد من دليل الحكم على نحو الدلالة الالتزامية كأن تستفاد الحجية للأمارة من الأمر باتباعها مثل ما لو قال الامام عليه السلام «صدق العادل» الذي يدل بالدلالة الالتزامية على حجية خبر العادل واعتباره عند الشارع.

وهذا المعنى للانتزاعي صحيح ولا مانع من ان يقال للحجية انها أمر انتزاعي بهذا المعنى، ولكنه بعيد عن مرامهم لان هذا المعنى من الانتزاعية لا يقابل الاعتبارية بالمعنى الذي شرحناه.

وعلى كل حال فدعوى انتزاعية الحجية بأي معنى للانتزاعي لا موجب لها، لاسيما انه لم يتفق ورود أمر من الشارع باتباع أمارة من الأمارات في جميع ما بأيدينا من الآيات والروايات حتى يفرض ان الحجية منتزعة من ذلك الأمر.

هذا كل ما أردنا بيانه من المقدمات قبل الدخول في المقصود. والآن نشرع في البحث عن المقصود، وهو تشخيص الأدلة التي هي حجة على الأحكام الشرعية من قبل الشارع المقدس. ونضعها في أبواب.



الباب الاول

الكتاب العزيز

☐ تمهيد

ان القرآن الكريم هو المعجزة الخالدة لنبينا محمد ﷺ، والموجود بأيدى الناس بين الدفتين هو الكتاب المنزل إلى الرسول بالحق لا ريب فيه هدى ورحمة ﴿وَمَا كَانَ هَٰذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ اللَّهِ﴾ (١).

فهو ـ إذن ـ الحجة القاطعة بيننا وبينه تعالى، التي لا شك ولا ريب فيها، وهو المصدر الأول لأحكام الشريعة الاسلامية بما تضمنته آياته من بيان ما شرعه الله للبشر. واما ما سواه من سنة أو إجماع أو عقل فاليه ينتهي ومن منبعه يستق.

ولكن الذي يجب ان يعلم انه قطعي الحجة من ناحية الصدور فقط لتواتره عند المسلمين جيلاً بعد جيل. واما من ناحية الدلالة فليس قطعيا كله، لان فيه متشابهاً ومحكماً.

ثم «المحكم»: منه ما هو نص، أي قطعي الدلالة؛

ومنه ما هو ظاهر تتوقف حجيته على القول بحجية الظواهر؛

ومن الناس من لم يقل بحجية ظاهره خاصة، وان كانت الظواهر حجة؛

ثم ان فيه ناسخا ومنسوخا، وعاما وخاصا، ومطلقاً ومقيداً، ومجملاً ومبيناً. وكل ذلك لايجعله قطعي الدلالة في كثير من آياته.

ومن أجل ذلك وجب البحث عن هذه النواحى لتكميل حجيته. وأهم ما يجب

١- يونس /٣٧.

البحث عنه من ناحية اصولية في امور ثلاثة:

١ـ في حجية ظواهره. وهذا بحث ينبغي ان يلحق بمباحث الظواهر الآتية، فلنرجئه إلى هناك؛

٢ـ في جواز تخصيصه و تقييده بحجة اخرى كخبر الواحد و نحوه. وقد تقدم البحث عنه[1]؛

٣ـ في جواز نسخه. والبحث عن ذلك ليس فيه كثير فائدة في الفقه، كما ستعرف، ومع ذلك ينبغي الا يخلو كتابنا من الإشارة إليه بالاختصار، *فنقول:*

نسخ الكتاب العزيز

□ حقيقة النسخ

النسخ اصطلاحاً: رفع ما هو ثابت في الشريعة من الأحكام ونحوها.

والمراد من «الثبوت في الشريعة»: الثبوت الواقعي الحقيقي، في مقابل الثبوت الظاهري بسبب الظهور اللفظي. ولذلك، فرفع الحكم ـ الثابت بظهور العموم أو الإطلاق ـ بالدليل المخصص أو المقيد لايسمى نسخا، بل يقال له: تخصيص أو تقييد أو نحوهما، باعتبار ان هذا الدليل الثاني المقدم على ظهور الدليل الأول يكون قرينة عليه وكاشفاً عن المراد الواقعي للشارع، فلايكون رافعاً للحكم الا ظاهراً، ولا رفع فيه للحكم حقيقة بخلاف النسخ.

ومن هنا يظهر الفرق الحقيقي بين النسخ وبين التخصيص والتقييد. وسيأتي مزيد أيضاح لهذه الناحية في جواب الاعتراضات على النسخ.

وقولنا: «من الأحكام ونحوها»، فلبيان تعميم النسخ للأحكام التكليفية والوضعية ولكل أمر بيد الشارع رفعه ووضعه بالجعل التشريعي بما هو شارع.

وعليه فلايشمل النسخ الاصطلاحى المجعولات التكوينية التي بيده رفعها ووضعها بما هو خالق الكائنات.

١- المقصد الأول، ص ١٢٠.

وبهذا التعبير يشمل النسخ نسخ تلاوة القرآن الكريم على القول به، باعتبار ان القرآن من المجعولات الشرعية التي ينشئها الشارع بما هو شارع وان كان لنا كلام في دعوى نسخ التلاوة من القرآن ليس هذا موضع تفصيله، ولكن بالاختصار *نقول*: إنّ نسخ التلاوة في الحقيقة يرجع إلى القول بالتحريف لعدم ثبوت نسخ التلاوة بالدليل القطعي، سواء كان نسخا لأصل التلاوة أو نسخا لها ولما تضمنته من حكم معاً، وان كان في القرآن الكريم ما يشعربوقوع نسخ التلاوة كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾[2] ولكن ليستا صريحتين بوقوع ذلك، ولا ظاهرتين، وانما أكثر ما تدل الآيتان على إمكان وقوعه.

☐ إمكان نسخ القرآن

قد وقعت عند بعض الناس شبهات في إمكان أصل النسخ ثم في إمكان نسخ القرآن خاصة. وتنويراً للأذهان نشير إلى أهم الشبه ودفعها، *فنقول*:

١ـ *قيل*: ان المرفوع في النسخ اما حكم ثابت أو ما لا ثبات له. والثابت يستحيل رفعه، وما لا ثبات له لا حاجة إلى رفعه. وعلى هذا فلابدّ أن يؤول النسخ بمعنى رفع مثل الحكم لا رفع عينه، أو بمعنى انتهاء امد الحكم.

والجواب: انا نختار الشق الأول: وهو ان المرفوع ما هو ثابت، ولكن ليس معنى رفع الثابت رفعه بما هو عليه من حالة الثبوت وحين فرض ثبوته حتى يكون ذلك مستحيلا، بل هو من باب إعدام الموجود وليس إعدام الموجود بمستحيل.

والأحكام لماكانت مجعولة على نحو القضايا الحقيقة فان قوام الحكم يكون بفرض الموضوع موجوداً، ولايتوقف على ثبوته خارجا تحقيقا، فإذا انشيء الحكم كذلك فهو ثابت في عالم التشريع والاعتبارات بثبوت الموضوع فرضاً، ولايرتفع الا برفعه تشريعاً. وهذا هو معنى رفع الحكم الثابت، وهو النسخ.

١- النحل /١٠١.
٢- البقرة /١٠٦.

٢ـ*وقيل*: ان ما أثبته الله من الأحكام لابدّ أن يكون لمصلحة أو مفسدة في متعلق الحكم. وما له مصلحة في ذاته لاينقلب فيكون ذا مفسدة، وكذلك العكس، والا لزم انقلاب الحسن قبيحاً والقبيح حسناً، وهو محال.

وحينئذٍ يستحيل النسخ، لأنه يلزم منه هذا الانقلاب المستحيل، أو عدم حكمة الناسخ أو جهله بوجه الحكمة. والأخيران مستحيلان بالنسبة إلى الشارع المقدس.

والجواب واضح، بعد معرفة ما ذكرناه في الجزء الثاني في المباحث العقلية من معاني الحسن والقبيح، فان المستحيل انقلاب الحسن والقبيح الذاتيين ولا معنى لقياسهما على المصالح والمفاسد التي تتبدل وتتغير بحسب اختلاف الأحوال والأزمان. ولايبعد في أن يكون الشيء ذا مصلحة في زمان ذا مفسدة في زمان آخر. وان كان لايعلم ذلك الا من قبل الشارع العالم المحيط بحقائق الأشياء. وهذا غير معنى الحسن والقبح اللذين نقول فيهما انه يستحيل فيهما الانقلاب.

مضافاً إلى ان الأشياء تختلف فيها وجوه الحسن والقبح باختلاف الأحوال مما لم يكن الحسن والقبح فيه ذاتيين، كما تقدم هناك. وإذاكان الأمر كذلك فمن الجائز أن يكون الحكم المنسوخ كان ذا مصلحة ثم زالت في الزمان الثاني فنسخ، أوكان ينطبق عليه عنوان حسن ثم زال عنه العنوان في الزمان الثاني فنسخ. فهذه هي الحكمة في النسخ.

٣ـ*وقيل*: إذاكان النسخ ـ كما قلتم ـ لأجل إنتهاء امد المصلحة، فينتهي امد الحكم بانتهائها، فانه ـ والحال هذه ـ اما أن يكون الشارع الناسخ قد علم بانتهاء امد المصلحة من أول الأمر واما أن يكون جاهلاً به.

لا مجال للثاني، لان ذلك مستحيل في حقه تعالى، وهو البداء الباطل المستحيل فيتعين الأول، وعليه فيكون الحكم في الواقع موقتاً وان انشأه الناسخ مطلقاً في الظاهر، ويكون الدليل على النسخ في الحقيقة مبيناً وكاشفاً عن مراد الناسخ.

وهذا هو معنى التخصيص، غاية الأمر يكون تخصيصاً بحسب الأوقات لا الأحوال، فلايكون فرق بين النسخ والتخصيص الا بالتسمية.

والجواب: نحن نسلم ان الحكم المنسوخ ينتهي امده في الواقع والله عالم بانتهائه،

ولكن ليس معنى ذلك انه موقت، أي مقيد انشاءً بالوقت؛ بل هو قد انشيء على طبق المصلحة مطلقاً على نحو القضايا الحقيقة، فهو ثابت ما دامت المصلحة كسائر الأحكام المنشأة على طبق مصالحها، فلو قدر للمصلحة ان تستمر لبقي الحكم مستمراً، غيران الشارع لما علم بإنتهاءامد المصلحة رفع الحكم ونسخه. وهذا نظير ان يخلق الله الشيء، ثم يرفعه بإعدامه، وليس معنى ذلك ان يخلقه موقتاً على وجه يكون التوقيت قيداً للخلق والمخلوق بما هو مخلوق وان علم به من الأول ان امده ينتهي.

ومن هنا يظهر الفرق جلياً بين النسخ والتخصيص، فانه في «التخصيص» يكون الحكم من أول الأمر انشيء مقيداً ومخصصاً، ولكن اللفظ كان عاماً بحسب الظاهر، فيأتي الدليل المخصص فيكون كاشفاً عن المراد، لا أنه مزيل ورافع لما هو ثابت في الواقع. واما في «النسخ» فانه لما انشيء الحكم مطلقاً فمقتضاه ان يدوم لو لم يرفعه النسخ، فالنسخ يكون محواً لما هو ثابت ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشاءُ وَيُثْبِتُ ...﴾[1]، لا ان الدوام والاستمرار مدلول لظاهر الدليل بحسب إطلاقه وعمومه، والمنشأ في الواقع الحكم الموقت، ثم يأتي الدليل الناسخ فيكشف عن المراد من الدليل الأول ويفسره، بل الدوام من اقتضاء نفس ثبوت الحكم من دون أن يكون لفظ دليل الحكم دالاً عليه بعموم أو إطلاق.

يعني أن الحكم المنشأ لو خلي وطبعه مع قطع النظر عن دلالة دليله لدام واستمر ما لم يأت ما يزيله ويرفعه كسائر الموجودات التي تقتضي بطبيعتها الاستمرار والدوام.

٤ـ*وقيل*: ان كلام الله تعالى قديم، والقديم لايتصور رفعه.

والجواب: بعد تسليم هذا الفرض وهو قدم كلام الله[2] فان هذا يختص بنسخ التلاوة فلايكون دليلاً على بطلان أصل النسخ. مع انه قد تقدم من نص القرآن

١- الرعد /٣٩.

٢- ان قدم الكلام في الله يرتبط بمسألة الكلام النفسي وان من صفات الله تعالى الذاتية انه متكلم. والحق الثابت عندنا بطلان هذا الرأي في أصله وما يتفرع عليه من فروع. وهذا أمر موكول اثباته الى الفلسفة وعلم الكلام. (المؤلف)

الكريم ما يدل على إمكان نسخ التلاوة وان لم يكن صريحاً في وقوعه كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ ...﴾[1]، فهو اما ان يدل على أن كلامه تعالى غير قديم أو ان القديم يمكن رفعه. مضافاً إلى انه ليس معنى نسخ التلاوة رفع أصل الكلام، بل رفع تبليغه وقطع علاقة المكلفين بتلاوته.

❑ وقوع نسخ القرآن وأصالة عدم النسخ

هذا هو الأمر الذي يهمنا إثباته من ناحية اصولية. ولا شك في انه قد أجمع علماء الامة الاسلامية على أنه لايصح الحكم بنسخ آية من القرآن الا بدليل قطعي، سواء كان النسخ بقرآن أيضاً أو بسنة أو باجماع.

كما انه مما أجمع عليه العلماء أيضاً أن في القرآن الكريم ناسخاً ومنسوخا. وكل هذا قطعي لا شك فيه.

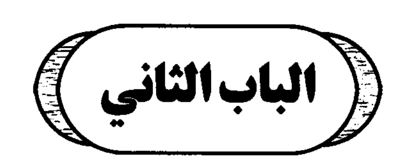
ولكن الذي هو موضع البحث والنظر تشخيص موارد الناسخ والمنسوخ في القرآن. وإذا لم يحصل القطع بالنسخ بطل موضع الاستدلال عليه بالأدلة الظنية للاجماع المتقدم.

واما ما ثبت فيه النسخ منه على سبيل الجزم فهو موارد قليلة جداً لاتهمنا كثيراً من ناحية فقهية استدلالية لمكان القطع فيها.

وعلى هذا، فالقاعدة الاصولية التي ننتفع بها ونستخلصها هنا هي: إنّ الناسخ ان كان قطعياً أخذنا به واتبعناه، وان كان ظنياً فلا حجّة فيه ولايصح الأخذ به، لما تقدم من الإجماع على عدم جواز الحكم بالنسخ الا بدليل قطعي.

ولذا أجمع الفقهاء من جميع طوائف المسلمين على أن «الأصل عدم النسخ» عند الشك في النسخ، وإجماعهم هذا ليس من جهة ذهابهم إلى حجية الاستصحاب كما ربما يتوهمه بعضهم، بل حتى من لايذهب إلى حجية الاستصحاب يقول بأصالة عدم النسخ، وما ذلك الا من جهة هذا الإجماع على اشتراط العلم في ثبوت النسخ.

١- النحل /١٠١.



الباب الثاني

السُّنّة

☐ تمهيد

السنّة في اصطلاح الفقهاء: «قول النبي أو فعله أو تقريره». ومنشأ هذا الاصطلاح أمر النبي صلى الله عليه وآله باتباع سنته، فغلبت كلمة «السنة» حينما تطلق مجردة عن نسبتها إلى أحد على خصوص ما يتضمن بيان حكم من الأحكام من النبي صلى الله عليه وآله سواء كان ذلك بقول أو فعل أو تقرير، على ما سيأتي من ذكر مدى ما يدل الفعل والتقرير على بيان الأحكام.

اما فقهاء الامامية بالخصوص فلما ثبت لديهم ان المعصوم من آل البيت يجري قوله مجرى قول النبي من كونه حجة على العباد واجب الاتباع فقد توسعوا في اصطلاح السنة إلى ما يشمل قول كل واحد من المعصومين أو فعله أو تقريره، فكانت السنة باصطلاحهم: «قول المعصوم أو فعله أو تقريره». والسرّ في ذلك ان الائمة من آل البيت عليهم السلام ليسوا هم من قبيل الرواة عن النبي والمحدثين عنه ليكون قولهم حجة من جهة انهم ثقاة في الرواية، بل لانهم هم المنصوبون من الله تعالى على لسان النبي لتبليغ الأحكام الواقعيّة، فلايحكمون الا عن الأحكام الواقعية عند الله تعالى كما هي، وذلك من طريق الالهام كالنبي من طريق الوحي أو من طريق التلق من المعصوم قبله، كما قال مولانا امير المؤمنين عليه السلام: «علمني رسول الله صلى الله عليه وآله ألف باب من العلم ينفتح لى من كل باب ألف بابٍ»[1].

١- احقاق الحق، ٣٤٢/٤ ـ ٤٠/٦، ٤٣.

وعليه فليس بيانهم للأحكام من نوع رواية السنة وحكايتها، ولا من نوع الاجتهاد في الرأي والاستنباط من مصادر التشريع، بل هم أنفسهم مصدر للتشريع، فقولهم «سنّة» لا حكاية السنة واما ما يجيء على لسانهم أحياناً من روايات وأحاديث عن نفس النبي صلى الله عليه وآله، فهي اما لأجل نقل النص عنه كما يتفق في نقلهم لجوامع كلمه، واما لأجل إقامة الحجة على الغير، واما لغير ذلك من الدواعي.

واما إثبات امامتهم وان قولهم يجري مجرى قول الرسول صلى الله عليه وآله فهو بحث يتكفل به علم الكلام.

وإذا ثبت ان السنة بما لها من المعنى الواسع الذي عندنا هي مصدر من مصادر التشريع الاسلامى فان حصل عليها الانسان بنفسه بالسماع من نفس المعصوم ومشاهدته فقد أخذ الحكم الواقعي من مصدره الاصلي على سبيل الجزم واليقين من ناحية السند، كالأخذ من القرآن الكريم ثقل الله الأكبر، والائمة من آل البيت ثقله الاصغر[1].

اما إذا لم يحصل ذلك لطالب الحكم الواقعي ـ كما في العهود المتأخرة عن عصرهم ـ فانه لابدّ له في أخذ الأحكام من ان يرجع ـ بعد القرآن الكريم ـ إلى الأحاديث التي تنقل السنة، اما من طريق التواتر أو من طريق أخبار الآحاد على الخلاف الذي سيأتي في مدى حجية أخبار الآحاد.

وعلى هذا فالأحاديث ليست هي السنة بل هي الناقلة لها والحاكية عنها ولكن قد تسمى بالسنّة توسعاً من أجل كونها مثبتة لها.

ومن أجل هذا يلزمنا البحث عن الأخبار في باب السنة، لأنه يتعلق ذلك باثباتها.

ونعقد الفصل في مباحث أربعة:

١ـ دلالة فعل المعصوم

لا شك في ان فعل المعصوم ـ بحكم كونه معصوماً ـ يدل على إباحة الفعل، على

١- احقاق الحق، ٤٢٦/٤ ـ ٤٤٣، ٣٠٩/٩ ـ ٣٧٥.

الأقل، كما ان تركه لفعل يدل على عدم وجوبه على الأقل.

ولا شك في ان هذه الدلالة بهذا الحد أمر قطعي ليس موضعاً للشبهة بعد ثبوت عصمته.

ثم *نقول* بعد هذا: إنّه قد يكون لفعل المعصوم من الدلالة ما هو أوسع من ذلك، وذلك فيما إذا صدر منه الفعل محفوفاً بالقرينة كأن يحرز انه في مقام بيان حكم من الأحكام أو عبادة من العبادات كالوضوء والصلاة ونحوها، فانه حينئذٍ يكون لفعله ظهور في وجه الفعل من كونه واجباً أو مستحباً أو غيرذلك حسبما تقتضيه القرينة.

ولا شبهة في ان هذا الظهور حجة كظواهر الألفاظ بمناط واحد، وكم استدل الفقهاء على حكم أفعال الوضوء والصلاة والحج وغيرها وكيفياتها بحكاية فعل النبي أو الامام في هذه الامور.

كل هذا لاكلام ولا خلاف لأحد فيه، وانما وقع الكلام للقوم في موضعين:

١ـ في دلالة فعل المعصوم المجرد عن القرائن على أكثر من إباحة الفعل فقد قال بعضهم: انه يدل بمجرده على وجوب الفعل بالنسبة إلينا.

وقيل: يدلّ على استحبابه. وقيل لا دلالة له على شيء منهما، أي انه لايدل على أكثر من إباحة الفعل في حقنا.

والحق هو الأخير، لعدم ما يصلح ان يجعل له مثل هذه الدلالة. وقد يظن ظان ان قوله تعالى في سورة الأحزاب: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾[1] يدل على وجوب التأسي والاقتداء برسول الله صلى الله عليه وآله في أفعاله. ووجوب الاقتداء بفعله يلزم منه وجوب كل فعل يفعله في حقنا وان كان بالنسبة إليه لم يكن واجباً، الا ما دل الدليل الخاص على عدم وجوبه في حقّنا. وقيل: انه ان لم تدل الآية على وجوب الاقتداء فعلى الأقل تدل على حسن الاقتداء به واستحبابه.

وقد أجاب العلامة الحلي قدس سره عن هذا الوهم فاحسن، كما نقل عنه، إذ قال: «ان

١ـ الأحزاب /٢١.

الاسوة عبارة عن الإتيان بفعل الغير لأنه فعله على الوجه الذي فعله، فان كان واجباً تعبدنا بايقاعه واجباً، وان كان مندوبا تعبدنا بايقاعه مندوباً، وان كان مباحاً تعبدنا باعتقاد إباحته».

وغرضه ﷺ من التعبد باعتقاد إباحته فيما إذا كان مباحاً، ليس مجرد الاعتقاد حتى يرد عليه ـ كما في الفصول ـ بأن ذلك اسوة في الاعتقاد لا الفعل، بل يريد ـ كما هو الظاهر من صدر كلامه ـ ان معنى الاسوة في المباح هو ان نتخير في الفعل والترك أي لانلتزم بالفعل ولا بالترك، إذ الاسوة في كل شيء بحسب ما له من الحكم، فلا تتحقق الاسوة في المباح بالنسبة إلى الإتيان بفعل الغير الا بالاعتقاد بالإباحة.

ثم نزيد على ما ذكره العلامة *فنقول*: ان الآية الكريمة لا دلالة لها على أكثر من رجحان الاسوة وحسنها فلانسلم دلالتها على وجوب التأسي. مضافاً إلى ان الآية نزلت في واقعة الأحزاب فهي واردة مورد الحث على التأسي به في الصبر على القتال وتحمل مصائب الجهاد في سبيل الله، فلا عموم لها بلزوم التأسي أو حسنه في كل فعل حتى الأفعال العادية. وليس معنى هذا اننا نقول بأن المورد يقيد المطلق أو يخصص العام، بل انّما *نقول*: إنّه يكون عقبة في اتمام مقدمات الحكمة للتمسك بالإطلاق. فهو يضرّ بالإطلاق من دون أن يكون له ظهور في التقييد، كما نبهنا على ذلك في أكثر من مناسبة.

والخلاصة: ان دعوى دلالة هذه الآية الكريمة على وجوب فعل ما يفعله النبي مطلقاً أو استحبابه مطلقاً بالنسبة إلينا بعيدة كل البُعد عن التحقيق.

وكذلك دعوى دلالة الآيات الآمرة باطاعة الرسول أو باتباعه على وجوب كل ما يفعله في حقنا، فانها أوهن من ان نذكرها لردّها.

٢ـ في حجية فعل المعصوم بالنسبة إلينا، فانه قد وقع كلام للاصوليين في ان فعله إذا ظهر وجهه انه على نحو الإباحة أو الوجوب أو الاستحباب مثلاً هل هو حجة بالنسبة إلينا؟ أي انه هل يدل على اشتراكنا معه وتعديه إلينا فيكون مباحاً لنا كما كان مباحاً له أو واجباً علينا كما كان واجباً عليه ... وهكذا؟

ومنشأ الخلاف: ان النبي ﷺ اختص بأحكام لاتتعدي إلى غيره ولايشترك معه

باقي المسلمين: مثل وجوب التهجد في الليل وجواز العقد على أكثر من أربع زوجات. وكذلك له من الأحكام ما يختص بمنصب الولاية العامة فلاتكون لغير النبي أو الامام باعتبار انه أولى بالمؤمنين من أنفسهم.

فان علم ان الفعل الذي وقع من المعصوم انه من مختصاته فلا شك في انه لا مجال لتوهم تعديه إلى غيره، وان علم عدم اختصاصه به بأي نحو من انحاء الاختصاص فلا شك في انه يعم جميع المسلمين فيكون فعله حجة علينا. هذا كله ليس موضع الكلام.

وانما موضع الشبهة في الفعل الذي لم يظهر حاله في كونه من مختصاته أو ليس من مختصاته ولا قرينة تعين أحدهما، فهل هذا بمجرده كافٍ للحكم بأنه من مختصاته، أو للحكم بعمومه للجميع أو انه غير كافٍ فلا ظهور له أصلاً في كل من النحوين؟ وجوه، بل أقوال. والأقرب هو الوجه الثاني.

والوجه في ذلك: ان النبي بشر مثلنا له ما لنا وعليه ما علينا وهو مكلف من الله تعالى بما كلف به الناس، الا ما قام الدليل الخاص على اختصاصه ببعض الأحكام: اما من جهة شخصه بذاته واما من جهة منصب الولاية، فما لم يخرجه الدليل فهو كسائر الناس في التكليف. هذا مقتضى عموم أدلة اشتراكه معنا في التكليف. فإذا صدر منه فعل ولم يعلم اختصاصه به فالظاهر في فعله ان حكمه فيه حكم سائر الناس؛ فيكون فعله حجة علينا وحجة لنا، لاسيما مع ما دل على عموم حسن التأسي به.

ولا نقول ذلك من جهة قاعدة الحمل على الأعم الأغلب، فانا لانرى حجية مثل هذه القاعدة في كل مجالاتها. وانما ذلك من باب التمسك بالعام في الدوران في التخصيص بين الأقل والأكثر.

٢ـ دلالة تقرير المعصوم

المقصود من تقرير المعصوم: ان يفعل شخص بمشهد المعصوم وحضوره فعلاً، فيسكت المعصوم عنه مع توجهه إليه وعلمه بفعله، وكان المعصوم بحالة يسعه تنبيه الفاعل لو كان مخطئاً. والسعة تكون من جهة عدم ضيق الوقت عن البيان ومن جهة عدم المانع منه كالخوف والتقية واليأس من تأثيرالإرشاد والتنبيه ونحو ذلك. فان

سكوت المعصوم عن ردع الفاعل أو عن بيان شيء حول الموضوع لتصحيحه يسمى تقريرا للفعل، أو إقراراً عليه، أو امضاء له. ما شئت فعبّر.

وهذا التقرير ـ إذا تحقق بشروطه المتقدمة ـ فلا شك في انه يكون ظاهراً في كون الفعل جائزاً فيما إذا كان محتمل الحرمة، كما انه يكون ظاهراً في كون الفعل مشروعاً صحيحاً فيما إذا كان عبادة أو معاملة، لأنه لو كان في الواقع محرماً أو كان فيه خلل لكان على المعصوم نهيه عنه وردعه إذا كان الفاعل عالماً عارفاً بما يفعل، وذلك من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكان عليه بيان الحكم ووجه الفعل إذا كان الفاعل جاهلاً بالحكم، وذلك من باب وجوب تعليم الجاهل.

ويلحق بتقرير الفعل، التقرير لبيان الحكم، كما لو بيّن شخص بمحضر المعصوم حكماً أو كيفية عبادة أو معاملة، وكان بوسع المعصوم البيان، فان سكوت الامام يكون ظاهراً في كونه إقراراً على قوله وتصحيحاً وامضاء له. وهذا كله واضح، ليس فيه موضع للخلاف.

٣ـ الخبر المتواتر

ان الخبر على قسمين رئيسين: خبر متواتر، وخبر واحد.

والمتواتر: ما أفاد سكون النفس سكوناً يزول معه الشك ويحصل الجزم القاطع من أجل إخبار جماعة يتمنع تواطؤهم على الكذب. ويقابله «خبر الواحد» في اصطلاح الاصوليين، وان كان المخبر أكثر من واحد، ولكن لم يبلغ المخبرون حد التواتر. وقد شرحنا حقيقة التواتر في كتاب المنطق[1] فراجع.

والذي ينبغي ذكره هنا ان الخبر قد يكون له وسائط كثيرة في النقل، كالأخبار التي تصلنا على الحوادث القديمة، فانه يجب ـ ليكون الخبر متواتراً موجباً للعلم ـ ان تتحقق شروط التواتر في كل طبقة طبقة من وسائط الخبر، والا فلايكون الخبر متواتراً في الوسائط المتأخرة، لان النتيجة تتبع أخس المقدمات.

والسر في ذلك واضح، لان الخبر ذا الوسائط يتضمن في الحقيقة عدة أخبار

١- المنطق، الجزء الثالث، ص ٢٨٤.

متتابعة، إذ ان كل طبقة تخبر عن خبر الطبقة السابقة عليها، فحينما يقول جماعة حدثنا جماعة عن كذا بواسطة واحدة مثلاً، فان خبر الطبقة الاولى الناقلة لنا يكون في الحقيقة خبرها ليس عن نفس الحادثة بل عن خبر الطبقة الثانية عن الحادثة. وكذلك إذا تعددت الوسائط إلى أكثر من واحدة فهذه الوسائط هي خبر عن خبر حتى تنتهي إلى الواسطة الأخيرة التي تنقل عن نفس الحادثة. فلابدّ أن يكون الجماعة الاولى خبرها متواتراً عن خبر متواتر عن متواتر وهكذا، إذ كل خبر من هذه الأخبار له حكمه في نفسه. ومتى اختل شرط التواتر في طبقة واحدة خرج الخبر جملة عن كونه متواتراً وصار من أخبار الآحاد.

وهكذا الحال في أخبار الآحاد، فان الخبر الصحيح ذا الوسائط انما يكون صحيحاً إذا توفرت شروط الصحة في كل واسطة من وسائطه، والا فالنتيجة تتبع أخس المقدمات.

٤ـ خبر الواحد

ان خبر الواحد ـ وهو ما لايبلغ حد التواتر من الأخبار ـ قد يفيد علماً وان كان المخبر شخصاً واحداً، وذلك فيما إذا احتف خبره بقرائن توجب العلم بصدقه، ولا شك في ان مثل هذا الخبر حجة. وهذا لا بحث لنا فيه، لأنه مع حصول العلم تحصل الغاية القصوى. إذ ليس وراء العلم غاية في الحجية وإليه تنتهي حجية كل حجة كما تقدم.

واما إذا لم يحتف بالقرائن الموجبة للعلم بصدقه، وان احتف بالقرائن الموجبة للاطمئنان إليه دون مرتبة العلم، فقد وقع الخلاف العظيم في حجيته وشروط حجيته. والخلاف في الحقيقة ـ عند الامامية بالخصوص ـ يرجع إلى الخلاف في قيام الدليل القطعي على حجية خبر الواحد وعدم قيامه، والا فمن المتفق عليه عندهم ان خبر الواحد بما هو خبر مفيد للظنّ الشخصي أو النوعي لا عبرة، به لان الظن في نفسه ليس حجة عندهم قطعاً، فالشأن كل الشأن عندهم في حصول هذا الدليل القطعي ومدى دلالته.

فمن ينكر حجية خبر الواحد كالسيد الشريف المرتضى ومن اتبعه انما ينكر وجود هذا الدليل القطعي، ومن يقول بحجيته كالشيخ الطوسي وباقي العلماء يرى وجود

الدليل القاطع. ولأجل أن يتضح ما نقول ننقل نصّ أقوال الطرفين في ذلك: قال الشيخ الطوسي في «العُدّة»[١]: «من عمل بخبر الواحد فانما يعمل به إذا دل دليل على وجوب العمل به اما من الكتاب أو السنة أو الإجماع، فلايكون قد عمل بغير علم».

وصرّح بذلك السيد المرتضى في «الموصليّات»[٢] حسبما نقله عنه الشيخ ابن إدريس في مقدمة كتابه «السرائر»[٣] فقال: «لابدّ في الأحكام الشرعية من طريق يوصل إلى العلم» إلى ان قال: «ولذلك أبطلنا في الشريعة العمل باخبار الآحاد، لانها لاتوجب علماً ولا عملاً، وأوجبنا أن يكون العمل تابعاً للعلم، لان خبر الواحد إذاكان عدلاً فغاية ما يقتضيه الظن بصدقه ومن ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذباً».

و أصرح منه قوله بعد ذلك: «والعقل لايمنع من العبادة بالقياس والعمل بخبر الواحد. ولو تعبد الله تعالى بذلك لساغ ولدخل في باب الصحة لان عبادته بذلك توجب العلم الذي لابدّ أن يكون العمل تابعا له».

وعلى هذا فيتضح ان المسلم فيه عند الجميع ان خبر الواحد لو خلي ونفسه لايجوز الاعتماد عليه لأنه لايفيد الا الظن الذي لايغني من الحق شيئاً. وانما موضع النزاع هو قيام الدليل القطعي على حجيته. وعلى هذا فقد وقع الخلاف في ذلك على أقوال كثيرة.

فمنهم من انكر حجيته مطلقاً، وقد حكى هذا القول عن السيد المرتضى والقاضي[٤] وابن زهرة[٥] والطبرسى وابن إدريس[٦] وادعوا في ذلك الإجماع.

١- عدة الاصول، ٤٤/١. ٢- رسائل السيد، ٢٠٢/١.

٣- السرائر، ٤٦/١.

٤- القاضي: هو أبوالقاسم عبدالعزيز بن نحرير بن عبدالعزيز بن البرّاج (المتوفّى: ٤٨١ هـ. ق) المعروف بالقاضي لكونه قاضياً في طَرابُلُس الشام مدة عشرين أو ثلاثين سنة وكان خليفة الشيخ الطوسي في البلاد الشامية.

٥- ابن زهرة: هو أبوالمكارم حمزة بن علىّ بن زهرة الحسينى الحلبى المعروف بابن زهرة (المتوفّى: ٥٨٥ هـ. ق) صاحب كتاب «غُنْية النزوع».

٦- ابن‌ادريس: هومحمدبن أحمدبن‌ادريس العِجْلى الحِلّى (المتوفّى:٥٩٨ هـق) صاحب كتاب السرائر.

ولكن هذا القول منقطع الآخر فانه لم يعرف موافق لهم بعد عصر ابن إدريس إلى يومنا هذا.

ومنهم من قال: «ان الأخبار المدونة في الكتب المعروفة لاسيما الكتب الأربعة مقطوعة الصدق» وهذا ما ينسب إلى جماعة من متأخرى الأخباريين، قال الشيخ الانصاري تعقيباً على ذلك: «وهذا قول لا فائدة في بيانه والجواب عنه الا التحرز عن حصول هذا الوهم لغيرهم كما حصل لهم، والا فمدعى القطع لايلزم بذكر ضعف مبنى قطعه ...».

واما القائلون بحجية الخبر الواحد فقد اختلفوا أيضاً: فبعضهم يرى ان المعتبر من الأخبار هو كل ما في الكتب الأربعة بعد استثناء ما كان فيها مخالفاً للمشهور. وبعضهم يرى ان المعتبر بعضها والمناط في الاعتبار عمل الاصحاب، كما يظهر ذلك من المنقول عن المحقق في المعارج، وقيل المناط فيه عدالة الراوي أو مطلق وثاقته، أو مجرد الظن بالصدور من غير اعتبار صفة في الراوي ... إلى غير ذلك من التفصيلات.

والمقصود لنا الآن بيان إثبات حجيته بالخصوص في الجملة في مقابل السلب الكلي، ثم ننظر في مدى دلالة الأدلة على ذلك. فالعمدة ان ننظر أولاً في الأدلة التي ذكروها من الكتاب والسنة والإجماع وبناء العقلاء، ثم في مدى دلالتها:

☐ أ ـ أدلة حجية خبر الواحد من الكتاب العزيز

○ تمهيد

لايخفى ان من يستدل على حجية خبر الواحد بالآيات الكريمة لايدعى بانها نص قطعي الدلالة على المطلوب، وانما اقصى ما يدعيه انها ظاهرة فيه.

وإذا كان الأمر كذلك فقد يشكل الخصم بأن الدليل على حجية الحجة يجب أن يكون قطعياً كما تقدم، فلايصح الاستدلال بالآيات التي هي ظنية الدلالة، لان ذلك استدلال بالظن على حجية الظن، ولاينفع كونها قطعية الصدور.

ولكن *الجواب* عن هذا الوهم واضح، لأنه قد ثبت بالدليل القطعي حجية ظواهر الكتاب العزيز كما سيأتي، فالاستدلال بها ينتهي بالأخير إلى العلم، فلايكون استدلالاً بالظن على حجية الظن.

ونحن على هذا المبنى نذكر الآيات التي ذكروها على حجية خبر الواحد فنكتفي باثبات ظهورها في المطلوب:

○ الآية الاولى ـ آية النبأ

وهي قوله تعالى في سورة الحجرات: ﴿إِنْ جاءَكُم فاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصيبُوا قَوماً بِجَهالَةٍ فَتُصبِحُوا عَلى ما فَعَلتُم نادِمينَ﴾[1].

وقد استدل بهذه الآية الكريمة من جهة مفهوم الوصف ومن جهة مفهوم الشرط، والذي يبدو ان الاستدلال بها من جهة مفهوم الشرط كافٍ في المطلوب.

وتقريب الاستدلال يتوقف على شرح ألفاظ الآية أولاً، *فنقول:*

١ـ «التبين»، ان لهذه المادة معنيين: *الأول*، بمعنى الظهور، فيكون فعلها لازماً، *فنقول*: تبين الشيء، إذا ظهر وبان. ومنه قوله تعالى: ﴿حَتّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبيَضُ مِن الْخَيْطِ الأَسوَدِ﴾[2]، ﴿حَتّى يَتَبَيَّنَ لَهُم أَنَّهُ الْحَقُّ﴾[3]. *والثاني*، بمعنى الظهور عليه، يعني العلم به واستكشافه، أو التصدى للعلم به وطلبه، فيكون فعلها متعدياً، فتقول: تبيّنت الشيء، إذا علمته، أو إذا تصديت للعلم به وطلبته. وعلى المعنى الثاني وهو التصدى للعلم به يتضمن معنى التثبّت فيه والتأني فيه لكشفه وإظهاره والعلم به. ومنه قوله تعالى في سورة النساء: ﴿إِذا ضَرَبتُم في سَبيلِ اللّهِ فَتَبَيَّنُوا﴾[4] ومن أجل هذا قرىء بدل ﴿فَتَبَيَّنُوا﴾: «فتثبّتوا» ومنه كذلك هذه الآية التي نحن بصددها ﴿إِنْ جاءَكُم فاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا ...﴾ وكذلك قرىء فيها «فتثبتوا» فان هذه القراءة ممّا تدلّ على أن المعنيين (وهما التبين والتثبت) متقاربان[5].

٢ـ ﴿أَن تُصيبُوا قَوماً بِجَهالَةٍ﴾، يظهر من كثير من التفاسير ان هذا المقطع من الآية كلام مستأنف جاء لتعليل وجوب التبين. وتبعهم على ذلك بعض الاصوليين الذين

١- الحجرات /٦.
٢- البقرة /١٨٧.
٣- فصّلت /٥٣.
٤- النساء /٩٤.
٥- راجع الكشّاف، ٤/٣٦٠.

بحثوا هذه الآية هنا.

ولأجل ذلك قدروا لكلمة ﴿فَتَبَيَّنُوا﴾ مفعولاً، فقالوا مثلاً: «معناه فتبينوا صدقة من كذبه»: كما قدروا لتحقيق نظم الآية وربطها لتصلح هذه الفقرة أن تكون تعليلاً كلمة تدل على التعليل بأن قالوا: «معناها: خشية ان تصيبوا قوماً بجهالة، أو حذار ان تصيبوا، أو لئلا تصيبوا قوما ...» ونحو ذلك.

وهذه التقديرات كلها تكلف وتمحل لاتساعد عليها قرينة ولا قاعدة عربية. ومن العجيب ان يؤخذ ذلك بنظر الاعتبار ويرسل إرسال المسلمات.

والذي ارجحه ان مقتضى سياق الكلام والاتساق مع اصول القواعد العربية أن يكون قوله: ﴿أَن تُصِيبُوا قَوماً ...﴾ مفعولاً لتبيّنوا، فيكون معناه: «فتثبتوا واحذروا إصابة قوم بجهالة».

والظاهر ان قوله تعالى: ﴿فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوماً بِجَهَالَةٍ﴾ يكون كناية عن لازم معناه، وهو عدم حجية خبر الفاسق، لأنه لو كان حجة لما دعا إلى الحذر من إصابة قوم بجهالة عند العمل به ثم من الندم على العمل به.

٣ـ «الجهالة»، اسم مأخوذ من الجهل أو مصدر ثان له، قال عنها أهل اللغة: «الجهالة: ان تفعل فعلاً بغير العلم» ثم هم فسروا الجهل بأنه المقابل للعلم، عبّروا عنه بتقابل التضاد واخرى بتقابل النقيض، وان كان الاصح في التعبيرالعلمي انه من تقابل العدم والملكة.

والذي يبدو لى من تتبع استعمال كلمة الجهل ومشتقاتها في اصول اللغة العربية ان اعطاء لفظ الجهل معنى يقابل العلم بهذا التحديد الضيق لمعناه جاء مصطلحاً جديداً عند المسلمين في عهدهم لنقل الفلسفة اليونانية إلى العربية الذي استدعى تحديد معاني كثير من الألفاظ وكسبها إطاراً يناسب الأفكار الفلسفية، والا فالجهل في أصل اللغة كان يعطى معنى يقابل الحكمة والتعقل والروية، فهو يؤدي تقريبا معنى السفه أو الفعل السفهي عندما يكون عن غضب مثلاً وحماقة وعدم بصيرة وعلم.

وعلى كل حال هو بمعناه الواسع اللغوى يلتق مع معنى الجهل المقابل للعلم الذي

صار مصطلحا علميا بعد ذلك. ولكنه ليس هو اياه. وعليه، فيكون معنى «الجهالة» ان تفعل فعلا بغير حكمة وتعقل وروية الذي لازمه عادة إصابة عدم الواقع والحق.

إذا عرفت هذه الشروح لمفردات الآية الكريمة يتضح لك معناها وما تؤدي إليه من دلالة على المقصود في المقام:

انها تعطى ان النبأ من شأنه ان يصدق به عند الناس ويؤخذ به من جهة ان ذلك من سيرتهم، والا فلماذا نهى عن الأخذ بخبر الفاسق من جهة انه فاسق. فاراد تعالى ان يلفت انظار المؤمنين إلى انه لاينبغي ان يعتمدوا كل خبر من أي مصدر كان، بل إذا جاء به فاسق ينبغي الا يؤخذ به بلا ترو، وانما يجب فيه ان يتثبتوا ان يصيبوا قوما بجهالة، أي بفعل ما فيه سفه وعدم حكمة قد يضر بالقوم. والسر في ذلك ان المتوقع من الفاسق الا يصدق في خبره فلاينبغي ان يصدق ويعمل بخبره.

فتدل الآية بحسب المفهوم على أن خبر العادل يتوقع منه الصدق فلايجب فيه الحذر والتثبت من إصابة قوم بجهالة. ولازم ذلك انه حجة.

والذي نقوله ونستفيده وله دخل في استفادة المطلوب من الآية، ان النبأ في مفروض الآية مما يعتمد عليه عند الناس وتعارفوا الأخذ به بلا تثبت والا لما كانت حاجة للأمر فيه بالتبين في خبر الفاسق، إذا كان النبأ من جهة ما هو نبأ لايعمل به الناس[١].

ولما علقت الآية وجوب التبين والتثبت على مجيء الفاسق يظهر منه بمقتضى مفهوم الشرط ان خبر العادل ليس له هذا الشأن، بل الناس لهم ان يبقوا فيه على سجيتهم من الأخذ به وتصديقه من دون تثبت وتبين لمعرفة صدقه من كذبه من جهة خوف إصابة قوم بجهالة. وطبعا لايكون ذلك الا من جهة اعتبار خبر العادل وحجيته، لان المترقب منه الصدق، فيكشف ذلك عن حجية قول العادل عند الشارع وإلغاء احتمال الخلاف فيه.

١- راجع الميزان، ٣١١/١٨، طبع بيروت.

والظاهر ان بهذا البيان للآية يرتفع كثير من الشكوك التي قيلت على الاستدلال بها على المطلوب فلانطيل في ذكرها وردها.

○ الآية الثانية ـ آية النَفْر

وهي قوله تعالى في سورة التوبة: ﴿وَما كانَ المُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كافَّةً فَلَولا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرقَةٍ مِنهُم طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِى الدّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُم اِذا رَجَعُوا اِلَيْهِم لَعَلَّهُم يَحْذَرُونَ﴾[1].

ان الاستدلال بهذه الآية الكريمة على المطلوب يتمّ بمرحلتين من البيان:

١ـ الكلام في صدر الآية: ﴿وَما كانَ المُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كافَّةً﴾، تمهيداً للاستدلال، فان الظاهر من هذه الفقرة نفي وجوب النفر على المؤمنين كافّة[2] والمراد من النفر بقرينة باقي الآية، النفر إلى الرسول للتفقه في الدين لا النفر إلى الجهاد، وان كانت الآيات التي قبلها واردة في الجهاد، فان ذلك وحده غير كافٍ ليكون قرينة مع ظهور باقي الآية في النفر إلى التعلم والتفقه. ان الكلام الواحد يفسر بعضه بعضاً.

وهذه الفقرة اما جملة خبرية يراد بها انشاء نفي الوجوب فتكون في الحقيقة جملة انشائية، واما جملة خبرية يراد بها الإخبار جداً عن عدم وقوعه من الجميع اما لاستحالته عادة أو لتعذره اللازم له عدم وجوب النفر عليهم جميعاً فتكون دالة بالدلالة الالتزامية على عدم جعل مثل هذا الوجوب من الشارع. وعلى كلاالحالين فهي تدل على عدم تشريع وجوب النفر على كل واحد واحد.امماانشاء أو إخباراً.

ولكن ليس من شأن الشارع بما هو شارع ان ينفي وجوب شيء انشاء أو إخبارا الا إذا كان في مقام رفع توهم الوجوب لذلك الشيء أو اعتقاده. واعتقاد وجوب النفر أمر متوقع لدى العقلاء، لان التعلم واجب عقلي على كل أحد وتحصيل اليقين فيه

١- التوبة /١٢٢.

٢- يستفيد بعضهم من الآية، النهي عن نفر الكافة. وهي استفادة بعيدة جداً وليست كلمة «ما» من أدوات النهي. اذن ليس لهذه الآية أكثر من الدلالة على نفي الوجوب. (المؤلف)

المنحصر عادة في مشافهة الرسول أيضاً واجب عقلي. فحق ان يعتقد المؤمنون بوجوب النفر إلى الرسول شرعاً لتحصيل المعرفة بالأحكام.

ومن جهة اخرى، فانه مما لا شبهة فيه ان نفر جميع المؤمنون في جميع اقطار الاسلام إلى الرسول لأخذ الأحكام منه بلا واسطة كلما عنت حاجة وعرضت لهم مسألة أمر ليس عملياً من جهات كثيرة، فضلاً عما فيه من مشقة عظيمة لاتوصف بل هو مستحيل عادة.

إذا عرفت ذلك *فنقول*: ان الله تعالى أراد بهذه الفقرة ـ والله العالم ـ ان يرفع عنهم هذه الكُلْفَة والمشقّة برفع وجوب النفر رحمة بالمؤمنين. ولكن هذا التخفيف ليس معناه ان يستلزم رفع أصل وجوب التفقه، بل الضرورات تقدر بقدرها. ولا شك ان التخفيف يحصل برفع الوجوب على كل واحد واحد، فلابدّ من علاج لهذا الأمر اللازم تحقيقه على كل حال وهو التعلم، بتشريع طريقة اخرى للتعلم غير طريقة التعلم اليقيني من نفس لسان الرسول. وقد بينت بقية الآية هذا العلاج وهذه الطريقة وهو قوله تعالى: ﴿فَلَولاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ ...﴾ والتفريع بالفاء شاهد على أن هذا علاج متفرع على نفي وجوب النفر على الجميع.

ومن هذا البيان يظهر ان هذه الفقرة (صدر الآية) لها الدخل الكبير في فهم الباقي من الآية الذي هو موضع الاستدلال على حجية خبر الواحد. وقد أغفل هذه الناحية المستدلون بهذه الآية على المطلوب، فلم يوجهوا الارتباط بين صدر الآية وبقيتها للاستدلال بها، على نحو ما يأتي.

٢ـ الكلام عن نفس موقع الاستدلال من الآية على حجية خبر الواحد المتفرع هذا الموقع على صدرها لمكان فاء التفريع.

انّه تعالى بعد ان بيَّن عدم وجوب النفر على كل واحد واحد تخفيفاً عليهم حرضهم على اتباع طريقة اخرى بدلالة «لولا» التي هي للتحضيض، والطريقة هي ان ينفر قسم من كل قوم ليرجعوا إلى قومهم فيبلغونهم الأحكام بعد ان يتفقهوا في الدين ويتعلموا الأحكام. وهو في الواقع خير علاج لتحصيل التعليم بل الأمر منحصر فيه.

فالآية الكريمة بمجموعها تقرر أمراً عقلياً وهو وجوب المعرفة والتعلم، وإذ تعذرت المعرفة اليقينية بنفر كل واحد إلى النبي ﷺ ليتفقه في الدين فلم يجب، رخص الله تعالى لهم لتحصيل تلك الغاية ـ أعني التعلم ـ بان ينفر طائفة من كل فرقة. والطائفة المتفقهة هي التي تتولى حينئذٍ تعليم الباقين من قومهم بل انه لم يكن قد رخصهم فقط بذلك وانما أوجب عليهم ان ينفر طائفة من كل قوم، ويستفاد الوجوب من «لولا» التحضيضية ومن الغاية من النفر وهو التفقه لإنذار القوم الباقين لأجل أن يحذروا من العقاب، مضافاً إلى ان أصل التعلم واجب عقلي كما قررنا.

كل ذلك شواهد ظاهرة على وجوب تفقه جماعة من كل قوم لأجل تعليم قومهم الحلال والحرام. ويكون ذلك ـ طبعاً ـ وجوباً كفائياً.

وإذا استفدنا وجوب تفقه كل طائفة من كل قوم أو تشريع ذلك بالترخيص فيه على الأقل لغرض إنذار قومهم إذا رجعوا إليهم ـ فلابدّ أن نستفيد من ذلك ان نقلهم للأحكام قد جعله الله تعالى حجة على الآخرين والا لكان تشريع هذا النفر على نحو الوجوب أو الترخيص لغواً بلا فائدة بعد ان نفي وجوب النفر على الجميع. بل لو لم يكن نقل الأحكام حجة لما بقيت طريقة لتعلم الأحكام تكون معذرة للمكلف وحجة له أو عليه.

والحاصل: ان رفع وجوب النفر على الجميع والاكتفاء بنفر قسم منهم ليتفقهوا في الدين ويعلموا الآخرين هو بمجموعه دليل واضح على حجية نقل الأحكام في الجملة وان لم يستلزم العلم اليقيني، لان الآية من ناحية اشتراط الإنذار بما يوجب العلم مطلقة فكذلك تكون مطلقة من ناحية قبول الإنذار والتعليم، والا كان هذا التدبير الذي شرعه الله لغواً وبلا فائدة وغير محصل للغرض الذي من أجله كان النفر وتشريعه.

هكذا ينبغي ان تفهم الآية الكريمة في الاستدلال على المطلوب، وبهذا البيان يندفع كثير مما أورد على الاستدلال بها للمطلوب.

وينبغي الا يخفى عليكم انه لايتوقف الاستدلال بها على أن يكون نفر الطائفة من

كل قوم واجباً، بل يكفي ثبوت ان هذه الطريقة مشرعة من قبل الله وان كان بنحو الترخيص بها، لان نفس تشريعها يستلزم تشريع حجية نقل الأحكام من المتفقه. فلذلك لاتبق حاجة إلى التطويل في استفادة الوجوب. كما ان الاستدلال بها لايتوقف على كون الحذر عند إنذار النافرين المتفقهين واجباً واستفادة ذلك من لعل أو من أصل حسن الحذر، بل الأمر بالعكس، فان نفس جعل حجية قول النافرين المتفقهين المستفاد من الآية يكون دليلاً على وجوب الحذر.

نعم يبق شيء، وهو ان الواجب ان ينفر من كل فرقة طائفة، والطائفة ثلاثة فاكثر، أو أكثر من ثلاثة. وحينئذٍ لاتشمل الآية خبر الشخص الواحد أو الإثنين. ولكن يمكن دفع ذلك بأنه لا دلالة في الآية على أنه يجب في الطائفة ان ينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم مجتمعين بشرط الاجتماع، فالآية من هذه الناحية مطلقة وبمقتضى إطلاقها يكون خبر الواحد لو إنفرد بالأخبار حجة أيضاً. يعنى أن العموم فيها افرادي لا مجموعي.

تنبيه: ان هذه الآية الكريمة تدل أيضاً على وجوب قبول فتوى المجتهد بالنسبة إلى العامي، كما دلت على وجوب قبول خبر الواحد، وذلك ظاهر لان كلمة التفقه عامة للطرفين وقد أفاد ذلك شيخنا النائيني ﷺ كما في تقريرات بعض الأساطين من تلامذته، فانه قال: «ان التفقه في العصور المتأخرة، وان كان هو استنباط الحكم الشرعي بتنقيح جهات ثلاث: الصدور وجهة الصدور والدلالة، ومن المعلوم ان تنقيح الجهتين الأخيرتين مما يحتاج إلى اعمال النظر والدقة، الا ان التفقه في الصدر الأول لم يكن محتاجاً الا إلى إثبات الصدور ليس الا، لكن اختلاف محقق التفقه باختلاف الأزمنة لايوجب اختلافاً في مفهومه، فكما ان العارف بالأحكام الشرعية باعمال النظر والفكر يصدق عليه الفقيه كذلك العارف بها من دون اعمال النظر والفكر يصدق عليه الفقيه حقيقة».

وبمقتضى عموم التفقه فان الآية الكريمة ـ أيضاً ـ تدل على وجوب الاجتهاد في العصور المتأخرة عن عصور المعصومين وجوباً كفائياً، بمعنى انه يجب على كل قوم ان

ينفر منهم طائفة فيرحلوا لتحصيل التفقه وهو الاجتهاد لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم، كما تدل أيضاً بالملازمة التي سبق ذكرها، على حجية قول المجتهد على الناس الآخرين ووجوب قبول فتواه عليهم.

○ الآية الثالثة ـ آية حرمة الكتمان

وهي قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ ...﴾[1].

وجه الاستدلال بها يشبه الاستدلال بآية النفر، فانه لما حرم الله تعالى كتمان البينات والهدى وجب ان يقبل قول من يظهر البينات والهدى ويبينه للناس وان كان ذلك المظهر والمبين واحداً لايوجب قوله العلم، والا لكان تحريم الكتمان لغواً وبلا فائدة لو لم يكن قوله حجة مطلقاً.

والحاصل: ان هناك ملازمة عقلية بين وجوب الإظهار ووجوب القبول، والا لكان وجوب الإظهار لغواً وبلا فائدة. ولما كان وجوب الإظهار لم يشترط فيه أن يكون الإظهار موجباً للعلم فكذلك لازمه وهو وجوب القبول لابدّ أن يكون مطلقاً من هذه الناحية غير مشترط فيه بما يوجب العلم. وعلى هذا الاساس من الملازمة قلنا بدلالة آية النفر على حجية خبر الواحد وحجية فتوى المجتهد.

ولكن الانصاف ان الاستدلال لايتم بهذه الآية الكريمة، بل هي أجنبية جداً عما نحن فيه، لان ما نحن فيه وهو حجية خبر الواحد ـ ان يظهر المخبر شيئاً لم يكن ظاهراً ويعلّم ما تعلّم من أحكام غير معلومة للآخرين كما في آية النفر. فإذا وجب التعليم والإظهار وجب قبوله على الآخرين والا كان وجوب التعليم والإظهار لغواً، واما هذه الآية فهي واردة في مورد كتمان ما هو ظاهر وبيّن للناس جميعاً، بدليل قوله تعالى: ﴿مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ﴾ لا إظهار ما هو خفي على الآخرين.

والغرض، ان هذه الآية واردة في مورد ما هو بيّن واجب القبول سواء كتم أم

---

١ – البقرة /١٥٩.

أظهر، لا في مورد يكون قبوله من جهة الإظهار حتى تكون ملازمة بين وجوب القبول وحرمة الكتمان فيقال: لو لم يقبل لما حرم الكتمان. وبهذا يظهر الفرق بين هذه الآية وآية النفر.

وينسق على هذه الآية باقي الآيات الاخر التي ذكرت للاستدلال بها على المطلوب فلانطيل بذكرها.

❑ ب ـ دليل حجية خبر الواحد من السنة

من البديهي انه لايصح الاستدلال على حجية خبر الواحد بنفس خبر الواحد فانه دور ظاهر، بل لابدّ أن تكون الأخبار المستدل بها على حجيته معلومة الصدور من المعصومين، اما بتواتر أو قرينة قطعية.

ولا شك في انه ليس في أيدينا من الأخبار ما هو متواتر بلفظه في هذا المضمون، وانما كل ما قيل هو تواتر الأخبار معنى في حجية خبر الواحد إذا كان ثقة مؤتمناً في الرواية، كما رآه الشيخ الحر صاحب الوسائل. وهذه دعوى غير بعيدة، فان المتتبع يكاد يقطع جازماً بتواتر الأخبار في هذا المعنى، بل هي بالفعل متواترة لاينبغي ان يعترى فيها الريب للمنصف[١].

وقد ذكر الشيخ الانصاري ﷺ نفسه طوائف من الأخبار، يحصل بانضمام بعضها إلى بعض العلم بحجية خبر الواحد الثقة المأمون من الكذب في الشريعة، وان هذا أمر مفروغ عنه عند آل البيت عليهم السلام.

ونحن نشير إلى هذه الطوائف على الإجمال وعلى الطالب ان يرجع إلى الوسائل، كتاب القضاء[٢] وإلى رسائل الشيخ[٣] في حجية خبر الواحد للاطلاع على تفاصيلها:

١- ان الشيخ صاحب الكفاية لم يتضح له تواتر الأخبار معنى، وانما اقصى ما اعترف به «انها متواترة اجمالاً» وغرضه من التواتر الاجمالي هو العلم بصدور بعضها عنهم عليهم السلام يقيناً. وتسمية ذلك بالتواتر مسامحة ظاهرة. (المؤلف)

٢- وسائل الشيعة، باب ١١، ١٨/٩٨ـ١١١.

٣- فرائد الاصول، ص ٨٤

الطائفة الأولى، ما ورد في الخبرين المتعارضين في الأخذ بالمرجحات كـالأعدل والاصدق والمشهور ثم التخيير عند التساوى. وسيأتي ذكر بعضها في باب التعادل والتراجيح. ولولا ان خبر الواحد الثقة حجة لما كان معنى لفرض التعارض بين الخبرين ولا معنى للترجيح بالمرجحات المذكورة والتخيير عند عدم المرجح كما هو واضح.

الطائفة الثانية، ماورد في إرجاع آحادالرواة إلى آحاداصحاب الائمة عليهم السلام، على وجه يظهر فيه عدم الفرق في الإرجاع بين الفتوى والرواية، مثل إرجـاعه عليه السلام إلى زُرارة بقوله: «إذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجـالس»[1] يشـير بـذلك إلى زرارة. ومثل قوله عليه السلام، لما قال له عبد العزيز بن المهدي: «ربما احتاج ولست القاك في كل وقت، أفيونس ابن عبدالرحمن ثقة آخذ عنه معالم دينى؟ قال: نعم»[2].

قال الشيخ الأعظم قدس سره: «وظاهر هذه الرواية ان قبول قول الثقة كان أمراً مفروغاً عنه عند الراوي فسأل عن وثاقة يونس ليرتب عليه أخذ المعالم منه»[3].

إلى غير ذلك من الروايات التي تنسق على هذا المضمون ونحوه.

الطائفة الثالثة، ما دلّ على وجوب الرجوع إلى الرواة والثـقات والعـلماء، مـثل قوله عليه السلام: «واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله عليهم»[4] ... إلى ما شاء الله من الروايات في أمثال هذا المعنى.

الطائفة الرابعة، ما دل على الترغيب في الرواية والحَثّ عليها وكتابتها وإبلاغها، مثل الحديث النبوى المستفيض بل المتواتر: «من حفظ على أُمتي أربعين حديثاً بعثه الله فقيها عالماً يوم القيامة»[5] الذي لأجله صنف كثير من العلماء الأربـعينيات[6]، ومثل قوله عليه السلام للراوي: «اكتب وبُثّ علمك في بنى عمّك فـانه يأتي زمـان هـرج

١- بحارالأنوار، ٢٤٦/٢.

٢- بحارالأنوار، ٢٥١/٢ ـ وسائل الشيعة، ١٠٧/١٨.

٣- فرائد الاصول، ص٨٥

٤- بحارالأنوار، ٩٠/٢.

٥- ميزان الحكمة، ٢٩٠/٢.

٦- راجع الذريعة، ٤٠٩/١ـ٤٣٤.

لايأنسون الا بكتبهم»[1] إلى غير ذلك من الأحاديث.

الطائفة الخامسة، ما دلّ على ذم الكذب عليهم والتحذير من الكذابين عليهم، فانه لو لم يكن الأخذ باخبار الآحاد أمراً معروفاً بين المسلمين لماكان مجال للكذب عليهم، ولما كان مورد للخوف من الكذب عليهم ولا التحذير من الكذابين، لأنه لا أثر للكذب لو كان خبر الواحد على كل حال غير مقبول عند المسلمين.

قال الشيخ الأعظم بعد نقله لهذه الطوائف من الأخبار ـ وهو على حق فيما قال ـ: «إلى غير ذلك من الأخبار التي يستفاد من مجموعها رضى الأئمة بالعمل بالخبر، وان لم يفد القطع، وقد ادعى في الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة، الا ان القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لايعتنى به العقلاء ويقبحون التوقف فيه لأجل ذلك الاحتمال، كما دل عليه ألفاظ الثقة والمأمون والصادق وغيرها الواردة في الأخبار المتقدمة وهي أيضاً منصرف إطلاق غيرها»[2].

وأضاف: «واما العدالة فاكثر الأخبار المتقدمة خالية عنها، بل وفي كثير منها التصريح بخلافه».

□ ج ـ دليل حجية خبر الواحد من الإجماع

حكى جماعة كبيرة تصريحاً وتلويحاً الإجماع من قبل علماء الامامية على حجية خبر الواحد إذاكان ثقة مأمونا في نقله وان لم يفد خبره العلم. وعلى رأس الحاكين للاجماع شيخ الطائفة الطوسي ﷺ في كتابه العُدّة[3] لكنه اشترط فيما اختاره من الرأي وحكى عليه الإجماع أن يكون خبر الواحد وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مروياً عن النبي أو عن الواحد من الائمة وكان ممن لايطعن في روايته ويكون سديداً في نقله. وتبعه على ذلك في التصريح بالإجماع السيد

١- الكافي، ٥٦/١.
٢- فرائد الاصول، ص٨٨
٣- عدة الاصول، ٤٧/١.

رضى الدين ابن طاوس، والعلامة الحلي في النهاية، والمحدث المجلسي في بعض رسائله، كما حكى ذلك عنهم الشيخ الأعظم في الرسائل.

وفي مقابل ذلك حكى جماعة اخرى إجماع الامامية على عدم الحجية. وعلى رأسهم السيد الشريف المرتضى رحمه الله، وجعله بمنزلة القياس في كون ترك العمل به معروفاً من مذهب الشيعة. وتبعه على ذلك الشيخ ابن إدريس في السرائر ونقل كلاماً للسيد المرتضى في المقدمة، وانتقد في أكثر من موضع في كتابه الشيخ الطوسي في عمله بخبر الواحد، وكرر تبعاً للسيد قوله: «ان الخبر لايوجب علماً ولا عملاً» وكذلك نقل عن الطبرسى صاحب مجمع البيان قدس سره تصريحه في نقل الإجماع على عدم العمل بخبر الواحد.

والغريب في الباب وقوع مثل هذا التدافع بين نقل الشيخ والسيد عن إجماع الامامية، مع انهما متعاصران بل الأول تلمذ على الثاني، وهما الخبيران العالمان بمذهب الامامية، وليس من شأنهما ان يحكيا مثل هذا الأمر بدون تثبت وخبرة كاملة.

فلذلك وقع الباحثون في حيرة عظيمة من أجل التوفيق بين نقليهما. وقد حكى الشيخ الأعظم في الرسائل وجوها للجمع: مثل أن يكون مراد السيد المرتضى من خبر الواحد الذي حكى الإجماع على عدم العمل به هو خبر الواحد الذي يرويه مخالفونا والشيخ يتفق معه على ذلك. وقيل: يجوز أن يكون مراده من خبر الواحد ما يقابل المأخوذ من الثقات المحفوظ في الاصول المعمول بها عند جميع خواص الطائفة وحينئذٍ يتقارب مع الشيخ في الحكاية عن الإجماع وقيل: يجوز أن يكون مراد الشيخ من خبر الواحد، خبر الواحد المحفوف بالقرائن المفيدة للعلم بصدقه فيتفق حينئذٍ نقله مع نقل السيد.

وهذه الوجوه من التوجيهات قد استحسن الشيخ الانصاري منها الأول ثم الثاني. ولكنه يرى ان الأرجح من الجميع ما ذكره هو من الوجه[1] وأكد عليه أكثر من مرة،

١- ذكر المحقق الآشتياني في حاشيته على الرسائل في هذا الموقع ان هذا الوجه من التوجيه سبق

فقال: «ويمكن الجمع بينهما بوجه أحسن، وهو ان مراد السيد من العلم الذي ادعاه في صدق الأخبار هو مجرد الاطمئنان، فان المحكى عنه في تعريف العلم انه «ما اقتضى سكون النفس»، وهو الذي ادعى بعض الأخباريين ان مرادنا من العلم بصدور الأخبار هذا المعنى، لا اليقين الذي لايقبل الاحتمال رأساً. فمراد الشيخ من تجرد هذه الأخبار عن القرائن تجردها عن القرائن الأربع التي ذكرها أولاً، وهي موافقة الكتاب والسنة والإجماع والدليل العقلي. ومراد السيد من القرائن التي ادعى في عبارته المتقدمة[1] احتفاف أكثر الأخبار بها هي الامور الموجبة للوثوق بالراوي أو بالرواية بمعنى سكون النفس بهما وركونها إليهما».

ثم قال: «ولعل هذا الوجه أحسن وجوه الجمع بين كلامي الشيخ والسيد خصوصاً مع ملاحظة تصريح السيد في كلامه بأن أكثر الأخبار متواترة أو محفوفة وتصريح الشيخ في كلامه المتقدم بانكار ذلك».

هذا ما أفاده الشيخ الانصاري في توجيه كلام هذين العلمين، ولكني لا أحسب ان السيد المرتضى يرتضي بهذا الجمع، لأنه صرح في عبارته المنقولة في مقدمة السرائر بأن مراده من العلم القطع الجازم، قال:

«اعلم انه لابدّ في الأحكام الشرعية من طريق يوصل إلى العلم بها، لأنه متى لم نعلم الحكم ونقطع بالعلم على أنه مصلحة جوّزنا كونه مفسدة»[2].

واصرح منه[3] قوله بعد ذلك: «ولذلك أبطلنا في الشريعة العمل باخبار الآحاد لانها لاتوجب علماً ولا عملاً وأوجبنا أن يكون العمل تابعا للعلم لان خبر الواحد إذا كان عدلاً فغاية ما يقتضيه الظن لصدقه، ومن ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذبا

اليه بعض أفاضل المتأخرين وهو المحقق النراقي صاحب المناهج، ونقل نص عبارته. (المؤلف)

١- غرضه من عبارته المتقدمة عبارته التي نقلها في السرائر عن السيد وقد نقلها الشيخ الأعظم في الرسائل. (المؤلف)

٢- السرائر، ٤٦/١.

٣- انما قلت أصرح منه، لأنه يحتمل في العبارة المتقدمة انه يريد من العلم ما يعمّ العلم بالحكم و العلم بمشروعية الطريق اليه وان كان الطريق في نفسه ظنياً. وهذاالاحتمال لايتطرق الى عبارته الثانية. (المؤلف)

وان ظننت به الصدق، فان الظن لايمنع من التجويز فعاد الأمر في العمل باخبار الآحاد إلى انه اقدام على ما لا نأمن من كونه فساداً أو غير صلاح»[١].

هذا، ويحتمل احتمالاً بعيدا ان السيد لم يرد من التجويز ـ الذي قال عنه انه لايمنع منه الظن ـ كل تجويز حتى الضعيف الذي لايعتنى به العقلاء ويجتمع مع اطمئنان النفس، بل أراد منه التجويز الذي لايجتمع مع اطمئنان النفس ويرفع الامان بصدق الخبر، وانما قلنا ان هذا الاحتمال بعيد لأنه يدفعه: ان السيد حصر في بعض عباراته ما يثبت الأحكام عند من نأي عن المعصومين أو وجد بعدهم، حصره في خصوص الخبر المتواتر المفضى إلى العلم وإجماع الفرقة المحقة لا غيرهما.

واما تفسيره للعلم بسكون النفس فهذا تفسير شايع في عبارات المتقدمين ومنهم الشيخ نفسه في «العدة». والظاهر انهم يريدون من سكون النفس الجزم القاطع لا مجرد الاطمئنان وان لم يبلغ القطع كما هو متعارف التعبير به في لسان المتأخرين.

نعم لقد عمل السيد المرتضى على خلاف ما أصله هنا، وكذلك ابن إدريس الذي تابعه في هذا القول، لأنه كان كثيراً ما يأخذ باخبار الآحاد الموثوقة المروية في كتب اصحابنا، ومن العسير عليه وعلى غيره ان يدعى تواترها جميعاً أو احتفافها بقرائن توجب القطع بصدورها. وعلى ذلك جرت استنباطاته الفقهية وكذلك ابن إدريس في السرائر، ولعل عمله هذا يكون قرينة على مراده من ذلك الكلام ومفسراً له على نحو ما احتمله الشيخ الانصاري.

وعلى كل حال، سواء استطعنا تأويل كلام السيد بما يوافق كلام الشيخ أو لم نستطع، فان دعوى الشيخ إجماع الطائفة على اعتبار خبر الواحد الموثوق به، المأمون من الكذب وان لم يكن عادلاً بالمعنى الخاص ولم يوجب قوله العلم القاطع دعوى مقبولة ومؤيدة، يؤيدها عمل جميع العلماء من لدن الصدر الأول إلى اليوم حتى نفس السيد وابن إدريس كما ذكرنا، بل السيد نفسه اعترف في بعض كلامه بعمل

١- السرائر، ٤٧/١، طبع مؤسسة النشر الاسلامي.

الطائفة باخبار الآحاد الا أنه ادعى انه لما كان من المعلوم عدم عملهم بالأخبار المجردة كعدم عملهم بالقياس فلابدّ من حمل موارد عملهم على الأخبار المحفوفة بالقرائن، قائلاً: «ليس ينبغي ان يرجع عن الامور المعلومة المشهورة المقطوع عليها ـ ويقصد بالامور المعلومة عدم عملهم بالظنون ـ إلى ما هو مشتبه وملتبس ومجمل ـ ويقصد بالمشتبه المجمل، وجه عملهم باخبار الآحاد ـ وقد علم كل موافق ومخالف ان الشيعة الامامية تبطل القياس في الشريعة حيث لايؤدي إلى العلم وكذلك نقول في أخبار الآحاد».

ونحن *نقول* للسيد المرتضى: صحيح ان المعلوم من طريقة الشيعة الامامية عدم عملهم بالظنون بما هي ظنون، ولكن خبر الواحد الثقة المأمون وما سواه من الظنون المعتبرة كالظواهر إذا كانوا قد عملوا بها فانهم لم يعملوا بها الا لانها ظنون قام الدليل القاطع على اعتبارها وحجيتها. فلم يكن العمل بها عملاً بالظن، بل يكون ـ بالأخير ـ عملاً بالعلم.

وعليه، فنحن *نقول* معه: «انه لابدّ في الأحكام الشرعية من طريق يوصل إلى العلم بها، لأنه متى لم نعلم الحكم ونقطع بالعلم على أنه مصلحة جوزنا كونه مفسدة»[1]. وخبر الواحد الثقة المأمون لما ثبت اعتباره فهو طريق يوصل الى العلم بالأحكام، ونقطع بالعلم ـ على حد تعبيره ـ على أنه مصلحة لا نجوّز كونه مفسدة.

ويؤيد أيضاً دعوى الشيخ للاجماع قرائن كثيرة ذكر جملة منها الشيخ الانصاري في الرسائل: منها، ما ادعاه الكشي من إجماع العصابة على تصحيح ما يصح عن جماعة، فانه من المعلوم ان معنى التصحيح المجمع عليه هو عدّ خبره صحيحاً بمعنى عملهم به، لا القطع بصدوره، إذ الإجماع وقع على التصحيح لا على الصحة. ومنها دعوى النجاشي ان مراسيل ابن أبي عمير مقبولة عند الاصحاب، وهذه العبارة من النجاشي تدل دلالة صريحة على عمل الاصحاب بمراسيل مثل ابن أبي عمير لا من

١- رسائل الشريف المرتضى، ٢٠٢/١.

أجل القطع بالصدور، بل لعلمهم انه لايروى أو لايرسل الاّ عن ثقة. إلى غير ذلك من القرائن التي ذكرها الشيخ الانصاري من هذا القبيل.

وعليك بمراجعة الرسائل في هذا الموضوع فقد استوفت البحث أحسن استيفاء، وأجاد فيها الشيخ فيما أفاد، والمت بالموضوع من جميع أطرافه، كعادته في جميع أبحاثه. وقد ختم البحث بقوله السديد: «والانصاف انه لم يحصل في مسألة يدعى فيها الإجماع من الإجماعات المنقولة والشهرة العظيمة والأمارات الكثيرة الدالة على العمل ما حصل في هذه المسألة، فالشاك في تحقق الإجماع في هذه المسألة لا أراه يحصل له الإجماع في مسألة من المسائل الفقهية اللهم الا في ضروريات المذهب».

وأضاف: «لكن الانصاف ان المتيقن من هذا كله الخبر المفيد للاطمئنان لا مطلق الظن». ونحن له من المؤيدين. جزاه الله خير ما يجزى العلماء العاملين.

❑ د ـ دليل حجية خبر الواحد من بناء العقلاء

انه من المعلوم قطعاً الذي لايعتريه الريب استقرار بناء العقلاء طراً واتفاق سيرتهم العملية، على اختلاف مشاربهم وأذواقهم، على الأخذ بخبر من يثقون بقوله ويطمئنون إلى صدقه ويأمنون كذبه، وعلى اعتمادهم في تبليغ مقاصدهم على الثقات. وهذه السيرة العملية جارية حتى في الأوامر الصادرة من ملوكهم وحكامهم وذوى الأمر منهم.

وسر هذه السيرة ان الاحتمالات الضعيفة المقابلة ملغية بنظرهم لايعتنون بها، فلايلتفتون إلى احتمال تعمد الكذب من الثقة، كما لايلتفتون إلى احتمال خطأه واشتباهه أو غفلته.

وكذلك أخذهم بظواهر الكلام وظواهر الأفعال، فان بناءهم العملي على إلغاء الاحتمالات الضعيفة المقابلة. وذلك من كل ملة ونحلة.

وعلى هذه السيرة العملية قامت معايش الناس وانتظمت حياة البشر، ولولاها لاختل نظامهم الاجتماعي ولسادهم الاضطراب لقلة ما يوجب العلم القطعي من الأخبار المتعارفة سنداً ومتناً.

والمسلمون بالخصوص كسائر الناس جرت سيرتهم العملية على مثل ذلك في استفادة الأحكام الشرعية من القديم إلى يوم الناس هذا، لانهم متحدو المسلك والطريقة مع سائر البشر، كما جرت سيرتهم بما هم عقلاء على ذلك في غير الأحكام الشرعية.

ألا ترى هل كان يتوقف المسلمون من أخذ أحكامهم الدينية من اصحاب النبي صلى الله عليه وآله أو من اصحاب الائمة عليهم السلام الموثوقين عندهم؟ وهل ترى هل يتوقف المقلدون اليوم وقبل اليوم في العمل بما يخبرهم الثقات عن رأي المجتهد الذي يرجعون إليه؟ وهل ترى تتوقف الزوجة في العمل بما يحكيه لها زوجها الذي تطمئن إلى خبره عن رأي المجتهد في المسائل التي تخصها كالحيض مثلاً؟

وإذا ثبتت سيرة العقلاء من الناس بما فيهم المسلمون على الأخذ بخبر الواحد الثقة، فانّ الشارع المقدس متحد المسلك معهم لأنه منهم بل هو رئيسهم، فلابدّ أن نعلم بأنه متخذ لهذه الطريقة العقلائية كسائر الناس مادام انه لم يثبت لنا ان له في تبليغ الأحكام طريقاً خاصاً مخترعاً منه غير طريق العقلاء، ولو كان له طريق خاص قد اخترعه غير مسلك العقلاء لاذاعه وبيّنه للناس ولظهر واشتهر ولما جرت سيرة المسلمين على طبق سيرة باقي البشر.

وهذا الدليل قطعي لايداخله الشك، لأنه مركب من مقدمتين قطعيتين:

١ـ ثبوت بناء العقلاء على الاعتماد على خبر الثقة والأخذ به؛

٢ـ كشف هذا البناء منهم عن موافقة الشارع لهم واشتراكه معهم، لأنه متحد المسلك معهم.

قال شيخنا النائيني قدس سره كما في تقريرات تلميذه الكاظمى قدس سره: «واما طريقة العقلاء فهي عمدة أدلة الباب بحيث لو فرض انه كان سبيل إلى المناقشة في بقية الأدلة فلا سبيل إلى المناقشة في الطريقة العقلائية القائمة على الاعتماد على خبر الثقة والاتكال عليه في محاوراتهم»[1].

١ـ فوائد الاصول، ٦٩/٣.

وأقصى ما قيل في الشك في هذا الاستدلال هو: ان الشارع لئن كان متحد المسلك مع العقلاء فانما يستكشف موافقته لهم ورضاه بطريقتهم إذا لم يثبت الردع منه عنها.

ويكفي في الردع الآيات الناهية عن اتباع الظن وماوراء العلم التي ذكرناها سابقاً في البحث السادس من المقدمة، لانها بعمومها تشمل خبر الواحد غير المفيد للعلم.

وقد عالجنا هذا الأمر فيما يتعلق بشمول هذه الآيات الناهية للاستصحاب في الجزء الرابع مبحث الاستصحاب، فقلنا: ان هذه الآيات غير صالحة للردع عن الاستصحاب الذي جرت سيرة العقلاء على الأخذ به، لان المقصود من النهي عن اتباع غير العلم النهي عنه إذ يراد به إثبات الواقع، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لاَيُغنى مِنَ الحَقِّ شَيئاً﴾[1] بينما انه ليس المقصود من الاستصحاب إثبات الواقع والحق، بل هو أصل وقاعدة عملية يرجع إليها في مقام العمل عند الشك في الواقع والحق. فيخرج الاستصحاب عن عموم هذه الآيات موضوعاً.

وهذا العلاج ـ طبعاً ـ لايجري في مثل خبر الواحد، لان المقصود به كسائر الأمارات الاخرى إثبات الواقع وتحصيل الحق. ولكن مع ذلك *نقول*: إنّ خبر الواحد خارج عن عموم هذه الآيات تخصصاً كالظواهر التي أيضاً حجيتها مستندة إلى بناء العقلاء على ما سيأتي.

وذلك بأن يقال ـ حسبما أفاده استاذنا المحقق الاصفهاني ﴿قدس سره﴾ في حاشيته على الكفاية قال: «ان لسان النهي عن اتباع الظن وانه «لايغنى من الحق شيئاً» ليس لسان التعبد بأمر على خلاف الطريقة العقلائية، بل من باب ايكال الأمر إلى عقل المكلف من جهة ان الظن بما هو ظن لا مسوغ للاعتماد عليه والركون إليه. فلا نظر في الآيات الناهية إلى ما استقرت عليه سيرة العقلاء بما هم عقلاء على اتباعه من أجل كونه خبر الثقة. ولذا كان الرواة يسألون عن وثاقة الراوى للفراغ عن لزوم اتباع روايته بعد فرض وثاقته»[2].

١- النجم /٢٨ ـ يونس /٣٦.

٢- ج٣/١٤.

أو يقال ـ حسبما أفاده شيخنا النائيني ﷺ على ما في تقريرات الكاظمي ﷺ قال: «ان الآيات الناهية عن العمل بالظن لاتشمل خبر الثقة، لان العمل بخبر الثقة في طريقه العقلاء ليس من العمل بما وراء العلم، بل هو من أفراد العلم لعدم التفات العقلاء إلى مخالفة الخبر للواقع، لما قد جرت على ذلك طباعهم واستقرت عليه عادتهم. فهو خارج عن العمل بالظن موضوعاً. فلاتصلح أن تكون الآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم رادعة عن العمل بخبر الثقة، بل الردع يحتاج إلى قيام الدليل عليه بالخصوص»[1].

وعلى كل حال، لوكانت هذه الآيات صالحة للردع عن مثل خبر الواحد والظواهر التي جرت سيرة العقلاء على العمل بها ومنهم المسلمون، لعرف ذلك بين المسلمين وانكشف لهم ولما أطبقوا على العمل بها وجرت سيرتهم عليه.

فهذا دليل قطعي على عدم صلاحية هذه الآيات للردع عن العمل بخبر الواحد فلانطيل بذكر الدور الذي اشكلوا به في المقام والجواب عنه. وإن شئت الاطلاع فراجع الرسائل وكفاية الاصول.

١- فوائد الاصول، ٦٩/٣.



الإجماع

❑ تمهيد

الإجماع أحد معانيه في اللغة: الاتفاق. والمراد منه في الاصطلاح: اتفاق خاص. وهو: اما اتفاق الفقهاء من المسلمين على حكم شرعي.أو اتفاق أهل الحل والعقد من المسلمين على الحكم.أو اتفاق امة محمد ﷺ على الحكم. على اختلاف التعريفات عندهم.

ومهما اختلفت هذه التعبيرات فانها ـ على ما يظهر ـ ترمى إلى معنى جامع بينها، وهو: اتفاق جماعة لاتفاقهم شأن في إثبات الحكم الشرعي.

ولذا استثنوا من المسلمين سواد الناس وعوامهم لانهم لا شأن لآرائهم في استكشاف الحكم الشرعي، وانما هم تبع للعلماء ولأهل الحل والعقد.

وعلى كل حال، فان هذا «الإجماع» بما له من هذا المعنى قد جعله الاصوليون من أهل السنة أحد الأدلة الأربعة أو الثلاثة على الحكم الشرعي، في مقابل الكتاب والسنة. اما الامامية فقد جعلوه أيضاً أحد الأدلة على الحكم الشرعي، ولكن من ناحية شكلية واسمية فقط، مجاراة للنهج الدراسى في اصول الفقه عند السنيّين، أي انهم لايعتبرونه دليلاً مستقلاً في مقابل الكتاب والسنة، بل انما يعتبرونه إذا كان كاشفاً عن السنة، أي عن قول المعصوم، فالحجية والعصمة ليستا للاجماع، بل الحجة في الحقيقة هو قول المعصوم الذي يكشف عنه الإجماع عندما تكون له أهلية هذا الكشف.

ولذا توسع الامامية في إطلاق كلمة الإجماع على اتفاق جماعة قليلة لايسمى اتفاقهم في الاصطلاح إجماعاً، باعتبار ان اتفاقهم يكشف كشفا قطعياً عن قول

المعصوم فيكون له حكم الإجماع، بينما لايعتبرون الإجماع الذي لايكشف عن قول المعصوم وان سمى إجماعاً بالاصطلاح. وهذه نقطة خلاف جوهرية في الإجماع، ينبغي ان نجليها ونلتمس الحق فيها، فان لهاكل الأثر في تقييم الإجماع من جهة حجيته.

ولأجل أن نتوصل إلى الغرض المقصود لابدّ من توجيه بعض الاسئلة لأنفسنا لنلتمس *الجواب* عليها:

أولاً: من اين انبثق للاصوليين القول بالإجماع، فجعلوه حجة ودليلاً مستقلاً على الحكم الشرعي: في مقابل الكتاب والسنة.

ثانياً: هل المعتبر عند من يقول بالإجماع اتفاق جميع الامة، أو اتفاق جميع العلماء في عصر من العصور، أو بعض منهم يعتد به؟ ومن هم الذين يعتد باقوالهم؟

○ اما السؤال الأول

فان الذي يثيره في النفس ويجعلها في موضع الشك فيه ان إجماع الناس جميعاً على شيء أو إجماع امة من الامم بما هو إجماع واتفاق لا قيمة علمية له في استكشاف حكم الله، لأنه لا ملازمة بينه وبين حكم الله. فالعلم به لايستلزم العلم بحكم الله بأي وجه من وجوه الملازمة.

نعم الشيء الذي يجب الا يفوتنا التنبيه عليه في الباب انا قد قلنا فيما سبق في الجزء الثاني وسيأتي: ان تطابق آراء العقلاء بما هم عقلاء في القضايا المشهورة العملية التي نسميها الآراء المحمودة والتي تتعلق بحفظ النظام والنوع، يستكشف به الحكم الشرعي، لان الشارع من العقلاء بل رئيسهم وهو خالق العقل فلابدّ أن يحكم بحكمهم.

ولكن هذا التطابق ليس من نوع الإجماع المقصود، بل هو نفس الدليل العقلي الذي نقول بحجيته في مقابل الكتاب والسنة والإجماع. وهو من باب التحسين والتقبيح العقليين الذي ينكره هؤلاء الذاهبون إلى حجية الإجماع.

اما إجماع الناس ـ الذي لايدخل في تطابق آراء العقلاء بما هم عقلاء ـ فلا سبيل إلى اتخاذه دليلاً على الحكم الشرعي، لان اتفاقهم قد يكون بدافع العادة أو العقيدة أو الانفعال النفسي أو الشبهة أو نحو ذلك. وكل هذه الدوافع من خصائص البشر

لايشاركهم الشارع فيها لتنزهه عنها. فإذا حكموا بشيء باحد هذه الدوافع لايجب ان يحكم الشارع بحكمهم، فلا يستكشف من اتفاقهم على حكم بما هو اتفاق ان هذا الحكم واقعاً هو حكم الشارع.

ولو ان إجماع الناس بما هو إجماع كيفما كان وبأي دافع كان، هو حجة ودليل، لوجب أن يكون إجماع الامم الاخرى غير المسلمة أيضاً حجةً ودليلاً. ولايقول بذلك واحد ممن يرى حجية الإجماع.

إذن!كيف اتخذ الاصوليون إجماع المسلمين بالخصوص حجة؟ وما الدليل لهم على ذلك؟ وللجواب عن هذا السؤال علينا ان نرجع القهقرى إلى أول إجماع اتخذ دليلاً في تأريخ المسلمين. انه الإجماع المدعى على بيعة أبي بكر خليفة للمسلمين. فانه إذا وقعت البيعة له ـ والمفروض انه لا سند لها من طريق النص القرآني والسنة النبوية ـ اضطروا إلى تصحيح شرعيتها من طريق الإجماع فقالوا:

أولاً: إنّ المسلمين من أهل المدينة أو أهل الحل والعقد منهم أجمعوا على بيعته؛

وثانياً: إنّ الامامة من الفروع لا من الاصول[1]؛

وثالثاً: إنّ الإجماع حجة في مقابل الكتاب والسنة، أي انه دليل ثالث غير الكتاب والسنة.

ثم منه توسعوا فاعتبروه دليلاً في جميع المسائل الشرعية الفرعية. وسلكوا لإثبات حجيته ثلاثة مسالك: الكتاب والسنة والعقل. ومن الطبيعي الا يجعلوا الإجماع من مسالكه لأنه يؤدي إلى إثبات الشيء بنفسه، وهو دور باطل.

اما مسلك الكتاب، فآيات استدلوا بها لاتنهض دليلاً على مقصودهم وأولاها بالذكر آية سبيل المؤمنين وهي قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعدِ ما تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدىٰ وَيَتَّبِعْ غَيرَ سَبيلِ الْمُؤْمِنينَ نُوَلِّهِ ما تَوَلّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَساءَتْ مَصيراً﴾[2].

١- شرح المواقف، ٣٤٤/٨، طبع منشورات الرضي ـ قم.

٢- النساء /١١٥.

فانها توجب اتباع سبيل المؤمنين، فإذا أجمع المؤمنون على حكم فهو سبيلهم فيجب اتباعه. وبهذه الآية تمسك الشافعي على ما نقل عنه[١].

ويكفينا في رد الاستدلال بها ما استظهره الشيخ الغزالى منها إذ قال[٢]: «الظاهر ان المراد بها ان من يقاتل الرسول ويشاقه ويتبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته ونصرته ودفع الأعداء عنه نوله ما تولى. فكأنه لم يكتف بترك المشاقة حتى تنضم إليه متابعة سبيل المؤمنين من نصرته والذب عنه والانقياد له فيما يأمر وينهي».

ثم قال: «وهذا هو الظاهر السابق إلى الفهم» وهو كذلك كما استظهره، اما الآيات الاخرى فقد اعترف الغزالى كغيره في عدم ظهورها في حجية الإجماع، فلانطيل بذكرها ومناقشة الاستدلال بها.

واما مسلك السنة فهي أحاديث رووها بما يؤدي مضمون الحديث (لاتجتمع أُمتي على الخطأ)، وقد ادعوا تواترها معنى، فاستنبطوا منه عصمة الامة الاسلامية من الخطأ والضلالة، فيكون اجتماعها كقول المعصوم حجة ومصدراً مستقلاً لمعرفة حكم الله.

وهذه الأحاديث[٣] ـ على تقدير التسليم بصحتها وانها توجب العلم لتواترها معنى ـ لاتنفع في تصحيح دعواهم، لان المفهوم من اجتماع الامة كل الامة، لا بعضها فلايثبت بهذه الأحاديث عصمة البعض من الامة، بينما ان مقصودهم من الإجماع، إجماع خصوص الفقهاء أو أهل الحل والعقد في عصر من العصور، بل خصوص الفقهاء المعروفين، بل خصوص المعروفين من فقهاء طائفة خاصة وهي طائفة أهل السنة، بل يكتفون باتفاق جماعة يطمئنون إليهم كما هو الواقع في بيعة السقيفة.

فاني لنا ان نحصل على إجماع جميع الامة بجميع طوائفها وأشخاصها في جميع العصور الا في ضروريات الدين مثل وجوب الصلاة والزكاة ونحوهما. وهذه

١- راجع الاصول العامة لفقه المقارن محمدتقى حكيم، ص٢٥٣ ـ ٣٠٠.

٢- المستصفى، ١١١/١.

٣- راجع اصول الفقه للخضرى بَكْر، ص٢٧٩ والاصول العامة للحكيم، ص٢٦١.

ضروريات الدين ليست من نوع الإجماع المبحوث عنه. ولاتحتاج في إثبات الحكم بها إلى القول بحجية الإجماع.

واما مسلك العقل، الذي عبر بعضهم بالطريق المعنوى ـ فغاية ما يقال في توجيهه: ان الصحابة إذا قضوا بقضية وزعموا انهم قاطعون بها فلايقطعون بها الا عن مستند قاطع، وإذا كثروا كثرة تنتهي إلى حد التواتر فالعادة تحيل عليهم قصد الكذب وتحيل عليهم الغلط. فقطعهم في غير محل القطع محال في العادة. والتابعون وتابعو التابعين إذا قطعوا بما قطع به الصحابة فيستحيل في العادة ان يشذ عن جميعهم الحق مع كثرتهم.

ومثل هذا الدليل يصح ان يناقش فيه بأن إجماعهم هذا ان كان يعلم بسببه قول المعصوم فلا شك في ان هذا علم قطعي بالحكم الواقعي، فيكون حجة لأنه قطع بالسنة، ولا كلام لأحد فيه، لان هذا الإجماع يكون من طرق إثبات السنة.

واما إذا لم يعلم بسببه قول المعصوم ـ كما هو المقصود من فرض الإجماع حجة مستقلة ودليلاً في مقابل الكتاب والسنة ـ فان قطع المجمعين مهما كانوا لئن كان يستحيل في العادة قصدهم الكذب في ادعاء القطع كما في الخبر المتواتر فانه لايستحيل في حقهم الغفلة أو الاشتباه أو الغلط، كما لايستحيل أن يكون إجماعهم بدافع العادة أو العقيدة أو أي دافع من الدوافع الاخرى التي أشرنا إليها سابقاً.

ولأجل ذلك اشترطنا في التواتر الموجب للعلم الا يتطرق إليه احتمال خطأ المخبرين في فهم الحادثة واشتباههم كما شرحناه في كتاب المنطق[1].

ولا عجب في تطرّق احتمال الخطأ في اتفاق الناس على رأي، بل تطرق الاحتمال إلى ذلك أكثر من تطرقه إلى الاتفاق في النقل، لان اسباب الاشتباه والغلط فيه أكثر.

ثم ان هذا الطريق العقلي أو المعنوى لو تم، فأي شيء يخصصه بخصوص الصحابة أو المسلمين أو علماء طائفة خاصة من دون باقي الناس وسائر الامم، الا إذا ثبت من

١- المنطق، الجزء الثالث، ص ٢٨٤.

دليل آخر اختصاص المسلمين أو بعض منهم بمزية خاصة ليست للامم الاخرى وهي العصمة من الخطأ. فإذن ـ على التقدير ـ لايكون الدليل على الإجماع الا هذا الدليل الذي يثبت العصمة للامة المسلمة أو بعضها، لا الطريق العقلي المدعى. وهذا رجوع إلى المسلك الأول والثاني وليس هو مسلكا مستقلاً عنهما.

وبالختام *نقول*: إذاكانت هذه المسالك الثلاثة لم تتم لنا أدلة على حجية الإجماع من أصله من جهة انه إجماع، فلايظهر للاجماع قيمة من ناحية كونه حجة ومصدرا للتشريع الاسلامى مهما بالغ الناس في الاعتماد عليه. وانما يصح الاعتماد عليه إذا كشف لنا عن قول المعصوم فيكون حينئذٍ كالخبر المتواتر الذي تثبت به السنة. وسيأتي البحث عن ذلك.

○ واما السؤال الثاني

فالذي يثيره ان ظاهر تلك المسالك الثلاثة المتقدمة يقضى بأن الحجة انما هو إجماع الامة كلها أو جميع المؤمنين بدون استثناء فمتى ما شذ واحد منهم أيّ كان فلايتحقق الإجماع الذي قام الدليل على حجيته، فانه مع وجود المخالف وان كان واحداً لايحصل القطع بحجية إجماع من عداه مهما كان شأنهم، لان العصمة على تقدير ثبوتها بالأدلة المتقدمة انما ثبتت لجميع الامة لا لبعضها.

ولكن ما توقعوه من ذهابهم إلى حجية الإجماع ـ وهو إثبات شرعية بيعة أبي بكر ـ لم يحصل لهم، لأنه قد ثبت من طريق التواتر مخالفة على عليه السلام وجماعة كبيرة من بنى هاشم وباقي المسلمين، ولئن التجأ أكثرهم بعد ذلك إلى البيعة فانه بقى منهم من لم يبايع حتى مات مثل سعد بن عبادة (قتيل الجن!).

ولأجل هذه المفارقة بين أدلة الإجماع وواقعه الذي أرادوا تصحيحه كثرت الأقوال في هذا الباب لتوجيهها: فقال مالك ـ على ما نسب إليه ـ: ان الحجة هو إجماع أهل المدينة فقط. وقال قوم: الحجة إجماع أهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين الكوفة والبصرة. وقال قوم: المعتبر إجماع أهل الحل والعقد. وقال بعض: المعتبر إجماع الفقهاء الاصوليين خاصة. وقال بعض: الاعتبار باجماع أكثر المسلمين

واشترط بعض في المجمعين ان يحققوا عدد التواتر. وقال آخرون: الاعتبار باجماع الصحابة فقط دون غيرهم ممن جاءوا بعد عصرهم كما نسب ذلك إلى داود[١] وشيعته. إلى غير ذلك من الأقوال التي يطول ذكرها المنقولة في جملة من كتب الاصول.

وكل هذه الأقوال تحكمات لا سند لها ولا دليل، ولاترفع الغائلة من تلك المفارقة الصارخة. والذي دفع أولئك القائلين بتلك المقالات امور وقعت في تأريخ بيعة الخلفاء يطول شرحها أرادوا تصحيحها بالإجماع.

هذه هي الجذور العميقة للمسألة التي أوقعت القائلين بحجة الإجماع في حيص وبيص لتصحيحه وتوجيهه، والا فتلك المسالك الثلاثة ـ ان سلمت ـ لاتدل على أكثر من حجية إجماع الكل بدون استثناء، فتخصيص حجيته ببعض الامة دون بعض بلامخصص. نعم، المخصص هو الرغبة في إصلاح أصل المذهب والمحافظة عليه على كل حال.

الإجماع عند الامامية

ان الإجماع بما هو إجماع لا قيمة علمية له عند الامامية ما لم يكشف عن قول المعصوم، كما تقدم وجهه. فإذا كشف على نحو القطع عن قوله فالحجة في الحقيقة هو المنكشف لا الكاشف، فيدخل حينئذٍ في السنة، ولايكون دليلاً مستقلاً في مقابلها.

وقد تقدم انه لم تثبت عندنا عصمة الامة عن الخطأ، وانما اقصى ما يثبت عندنا من اتفاق الامة انه يكشف عن رأي من له العصمة. فالعصمة في المنكشف لا في الكاشف.

وعلى هذا، فيكون الإجماع منزلته منزلة الخبر المتواتر الكاشف بنحو القطع عن قول المعصوم، فكما ان الخبر المتواتر ليس بنفسه دليلاً على الحكم الشرعي رأسا بل هو دليل على الدليل على الحكم، فكذلك الإجماع ليس بنفسه دليلاً بل هو دليل على الدليل.

غاية الأمر ان هناك فرقاً بين الإجماع والخبر المتواتر: ان الخبر دليل لفظي على قول

١- هو أبوسفيان داود بن على بن خلف الاصبهاني المعروف بالظاهري و امام اصحاب الظاهر كان مولده بالكوفة سنة ٢٠٢ هـ.ق و توفّى ٢٧٠ هـ.ق (راجع وفيات الأعيان ابن خلكان، ٢٧/٢و ٢٨ بتحقيق محمد محيىالدين عبد الحميد).

المعصوم، أي انه يثبت به نفس كلام المعصوم ولفظه فيما إذا كان التواتر للـفظ. امـا الإجماع فهو دليل قطعي على نفس رأي المعصوم لا على لفظ خاص له، لأنه لا يثبت به ـ في أي حال ـ ان المعصوم قد تلفظ بلفظ خاص معين في بيانه للحكم.

ولأجل هذا يسمى الإجماع بالدليل اللبي، نظير الدليل العقلي. يعنى أنه يثبت بهما نفس المعنى والمضمون من الحكم الشرعي الذي هو كاللب بالنسبة إلى اللفظ الحاكى عنه الذي هو كالقشر له.

والثمرة بين الدليل اللفظي واللبي تظهر في المخصص إذا كان لبيا أو لفظيا، على ما ذكره الشيخ الانصاري كما تقدم[١] لذهـابه إلى جـواز التمسك بـالعام في الشـبهة المصداقية إذا كان المخصص لبيا دون ما إذا كان لفظياً.

وإذا كان الإجماع حجة من جهة كشفه عن قول المعصوم فلا يجب فيه اتفاق الجميع بغير استثناء كما هو مصطلح أهل السنة على مـبناهم، بـل يكـفي اتـفاق كـل مـن يستكشف من اتفاقهم قول المعصوم كثروا أم قلوا إذا كان العلم باتفاقهم يسـتلزم العلم بقول المعصوم، كما صرح بذلك جماعة من علمائنا.

قال المحقق في «المعتبر»[٢]، بعد ان اناط حجية الإجماع بدخول المعصوم: «فلو خلا المائة من فقهائنا من قوله لما كان حجة، ولو حصل في إثنين كان قولهما حجة».

وقال السيد المرتضى على ما نقل عنه: «إذا كان علة كون الإجماع حجة كون الامام فيهم فكل جماعة كثرت أو قلت كان الامام في أقوالها فاجماعها حجة».

إلى غير ذلك من التصريحات المنقولة عن جماعة كثيرة من علمائنا. لكن سيأتي انه على بعض المسالك في الإجماع لابدّ من إحراز اتفاق الجميع.

وعلى هذا، فيكون تسمية اتفاق جماعة من عـلماء الامـامية بـالإجماع مسـامحة ظاهرة، فان الإجماع حقيقة عرفية في اتفاق جميع العلماء مـن المسـلمين عـلى حكـم شرعي. ولا يلزم من كون مثل اتفاق الجماعة القليلة حجة ان يصح تسميتها بالإجماع،

١- المقصد الأول، ص ١١١.

٢- المعتبر، ص٦.

ولكن قد شاع هذا التسامح في لسان الخاصة من علماء الامامية على وجه اصبح لهم اصطلاح آخر فيه، فيراد من الإجماع عندهم، كلّ اتفاق يستكشف منه قول المعصوم سواء كان اتفاق الجميع أو البعض، فيعم القسمين.

والخلاصة التي نريد ان ننص عليها وتعنينا من البحث: ان الإجماع انما يكون حجة إذا علم بسببه ـ على سبيل القطع ـ قول المعصوم، فما لم يحصل العلم بقوله وان حصل الظن منه فلا قيمة له عندنا، ولا دليل على حجية مثله.

اما كيف يستكشف من الإجماع على سبيل القطع قول المعصوم فهذا ما ينبغي البحث عنه. وقد ذكروا لذلك طرقا انهاها المحقق الشيخ اسد الله التستري في رسالته في المواسعة والمضايقة ـ على ما نقل عنه ـ إلى إثنتي عشرة طريقاً. ونحن نكتفي بذكر الطرق المعروفة وهي ثلاث بل أربع:

١ـ *طريقة الحس*، وبها يسمى الإجماع: الإجماع الدخولي، وتسمى «الطريقة التضمنية». وهي الطريقة المعروفة عند قدماء الاصحاب التي اختارها السيد المرتضى وجماعة سلكوا مسلكه.

وحاصلها: ان يعلم بدخول الامام في ضمن المجمعين على سبيل القطع من دون ان يعرف بشخصه من بينهم.

وهذه الطريقة انما تتصور إذااستقصى الشخص المحصل للاجماع بنفسه وتتبع أقوال العلماء فعرف اتفاقهم ووجد من بينها أقوالا متميزة معلومة لأشخاص مجهولين حتى حصل له العلم بأن الامام من جملة أولئك المتفقين أو يتواتر لديهم النقل عن أهل البلد أو عصر فعلم ان الامام كان من جملتهم ولم يعلم قوله بعينه من بينهم فيكون من نوع الإجماع المنقول بالتواتر.

ومن الواضح ان هذه الطريقة لاتتحقق غالبا الا لمن كان موجوداً في عصر الامام. اما بالنسبة إلى العصور المتأخرة فبعيدة التحقق لاسيا في الصورة الاولى وهي السماع من نفس الامام.

وقد ذكروا انه لايضر في حجية الإجماع ـ على هذه الطريقة ـ مخالفة معلوم النسب

وان كثروا ممن يعلم انه غير الامام، بخلاف مجهول النسب على وجه يحتمل انه الامام. فانه في هذه الصورة لايتحقق العلم بدخول الامام في المجمعين.

٢ـ *طريقة قاعدة اللطف*، وهي ان يستكشف عقلاً رأي المعصوم من إتفاق من عداه من العلماء الموجودين في عصره خاصة أو في العصور المتأخرة، مع عدم ظهور ردع من قبله لهم باحد وجوه الردع الممكنة خفية أو ظاهرة، اما بظهوره نفسه أو باظهار من يبين الحق في المسألة. فان قاعدة اللطف كما اقتضت نصب الامام وعصمته تقتضي أيضاً ان يظهر الامام الحق في المسألة التي يتفق المفتون فيها على خلاف الحق، والا للزم سقوط التكليف بذلك الحكم أو إخلال الامام باعظم ما وجب عليه ونصب لأجله، وهو تبليغ الأحكام المنزلة.

وهذه الطريقة هي التي اختارها الشيخ الطوسي ومن تبعه، بل يرى انحصار استكشاف قول الامام من الإجماع فيها. وربما يستظهر من كلام السيد المرتضى المنقول في العدة عنه في رد هذه الطريقة كونها معروفة قبل الشيخ أيضاً.

ولازم هذه الطريقة عدم قدح المخالفة مطلقاً سواء كانت من معلوم النسب أو مجهوله مع العلم بعدم كونه الامام ولم يكن معه برهان يدل على صحة فتواه.

ولازم هذهالطريقة أيضاً عدم كشف الإجماع إذاكان هناك آية أو سنة قطعية على خلاف المجمعين وان لم يفهموا دلالتها على الخلاف. إذ يجوز أن يكون الامام قد اعتمد عليها في تبليغ الحق.

٣ـ *طريقة الحدس*، وهي ان يقطع بكون ما اتفق عليه فقهاء الامامية وصل إليهم من رئيسهم وامامهم يدا بيد، فان اتفاقهم مع كثرة اختلافهم في أكثر المسائل يعلم منه ان الاتفاق كان مستنداً إلى رأي امامهم لا عن اختراع للرأي من تلقاء أنفسهم اتباعاً للاهواء أو استقلالاً بالفهم. كما يكون ذلك في اتفاق اتباع سائر ذوى الآراء والمذاهب فانه لانشك فيها انها مأخوذة من متبوعهم ورئيسهم الذي يرجعون إليه.

والذي يظهر انه قد ذهب إلى هذه الطريقة أكثر المتأخرين. ولازمها ان الاتفاق

ينبغي ان يقع في جميع العصور من عصر الائمة إلى العصر الذي نحن فيه، لان اتفاق أهل عصر واحد مع مخالفة من تقدم يقدح في حصول القطع، بل يقدح فيه مخالفة معلوم النسب ممن يعتد بقوله، فضلاً عن مجهول النسب.

٤ـ *طريقة التقرير*، وهي ان يتحقق الإجماع بمرأي ومسمع من المعصوم، مع إمكان ردعهم ببيان الحق لهم ولو بالقاء الخلاف بينهم، فان اتفاق الفقهاء على حكم ـ والحال هذه ـ يكشف عن إقرار المعصوم لهم فيما رأوه وتقريرهم على ما ذهبوا إليه. فيكون ذلك دليلاً على أن ما اتفقوا عليه هو حكم الله واقعاً.

وهذه الطريقة لاتتم الا مع إحراز جميع شروط التقرير التي قد تقدم الكلام عليها في مبحث السنة. ومع إحراز جميع الشروط لا شك في استكشاف موافقة المعصوم، بل بيان الحكم من شخص واحد بمرأي ومسمع من المعصوم مع إمكان ردعه وسكوته عنه يكون سكوته تقريرا كاشفاً عن موافقته. ولكن المهم ان يثبت لنا ان الإجماع في عصر الغيبة هل يتحقق فيه إمكان الردع من الامام ولو بالقاء الخلاف، أو هل يجب على الامام بيان الحكم الواقعي والحال هذه؟ وسيأتي ما ينفع في المقام.

هذه خلاصة ما قيل من الوجوه المعروفة في استنتاج قول الامام من الإجماع وقد يحصل للانسان المتتبع لأقوال العلماء المحصل لإجماعهم بعض الوجوه دون البعض، أي لايجب في كل إجماع ان يبتنى على وجه واحد من هذه الوجوه وان كان السيد المرتضى يرى انحصاره في الطريقة الاولى «الطريقة التضمنية»، أي الإجماع الدخولي، والشيخ الطوسي يرى انحصاره في الطريقة الثانية «طريقة قاعدة اللطف».

وعلى كل حال، فان الإجماع انما يكون حجة إذا كشف كشفا قطعيا عن قول المعصوم من أي سبب كان وعلى أية طريقة حصل. فليس من الضروري ان نفرض حصوله من طريقة مخصوصة من هذه الطرق أو نحوها، بل المناط حصول القطع بقول المعصوم.

والتحقيق انه يندر حصول القطع بقول المعصوم من الإجماع المحصل ندرة لاتبق معها قيمة لأكثر الإجماعات التي نحصلها، بل لجميعها بالنسبة إلى عصور الغيبة. وتفصيل ذلك أن *نقول* (ببرهان السبر والتقسيم): إنّ المجمعين اما أن يكون رأيهم

الذي اتفقوا عليه بغير مستند ودليل أو عن مستند ودليل.

لايصح الفرض الأول، لان ذلك مستحيل عادة في حقهم. ولو جاز ذلك في حقهم فلاتبق قيمة لآرائهم حتى يستكشف منها الحق.

فيتعين الفرض الثاني، وهو أن يكون لهم مدرك، خفي علينا وظهر لهم.

ومدارك الأحكام منحصرة عند الامامية في أربعة: الكتاب والسنة والإجماع والدليل العقلي. ولايصح أن يكون مدركهم ما عدا السنة من هذه الأربعة:

اما الكتاب، فانما لايصح أن يكون مدركهم فلأجل أن القرآن الكريم بين أيدينا مقروء ومفهوم، فلايمكن فرض آية منه خفيت علينا وظهرت لهم. ولو فرض انهم فهموا من آية شيئاً خفي علينا وجهه فان فهمهم ليس حجة علينا فاجتماعهم لو استند إلى ذلك لايكون موجباً للقطع بالحكم الواقعي وموجباً لقيام الحجة علينا. فلاينفع مثل هذا الإجماع.

واما الإجماع، فواضح انه لايصح أن يكون مدركا لهم، لان هذا الإجماع الذي صار مدركا للاجماع ننقل الكلام إليه أيضاً، فنسأل عن مدركه. فلابدّ أن ينتهي إلى غيره من المدارك الاخرى.

واما الدليل العقلي، فاوضح، لأنه لايتصور هناك قضية عقلية يتوصل بها إلى حكم شرعي كانت مستورة علينا وظهرت لهم، ضرورة انه لابدّ في القضية العقلية التي يتوصل بها إلى الحكم الشرعي ان تتطابق عليها جميع آراء العقلاء، والا فلايصح التوصل بها إلى الحكم الشرعي. فلو ان المجمعين كانوا قد تمسكوا بقضية عقلية ليست بهذه المثابة فلاتبق قيمة لآرائهم حتى يستكشف منها الحق وموافقة الامام، لانهم يكونون كمن لا مدرك لهم.

فانحصر مدركهم في جميع الأحوال في «السنة». والاستناد إلى السنة يتصور على وجهين:

١ـ ان يسمع المجمعون أو بعضهم الحكم من المعصوم مشافهة أو يرون فعله أو تقريره. وهذا بالنسبة إلى عصرنا لا سبيل فيه حتى إلى الظن به فضلاً عن القطع، وان

احتمل إمكان مشافهة بعض الأبدال من العلماء للامام. بل الحال كذلك حتى بالنسبة إلى من هم في عصر المعصومين، أي انه لايحصل القطع فيه لنا بمشافهتهم للمعصوم، لاحتمال انهم استندوا إلى رواية وثقوا بها، وان كان احتمال المشافهة قريباً جداً. بل هي مظنونة. على أنه لا مجال ـ بالنسبة إلينا ـ لتحصيل إجماع الفقهاء الموجودين في تلك العصور، إذ ليست آراؤهم مدونة، وكل ما دونوه هي الأحاديث التي ذكروها في اصولهم المعروفة بالاصول الأربعمائة.

٢ـ ان يستند المجمعون إلى رواية عن المعصوم. ولا مجال في هذا الإجماع لإفادته القطع بالحكم أو كشفه عن الحجة الشرعية من جهة السند والدلالة معاً: اما من جهة السند، فلاحتمال ان المجمعين كانوا متفقين على اعتبار الخبر الموثق أو الحسن، فمن لايرى حجيتها لا مجال له في الاستناد إلى مثله. فمن أين يحصل لنا العلم بانهم استندوا إلى ما هو حجة باتفاق الجميع؟ واما من جهة الدلالة، فلاحتمال أن يكون ذلك الخبر المفروض ـ لو فرض انه حجة من جهة السند ـ ليس نصا في الحكم. ولا ينفع أن يكون ظاهراً عندهم في الحكم، فان ظهور دليل عند قوم لايستلزم أن يكون ظاهراً لدى كل أحد، وفهم قوم ليس حجة على غيرهم. الا ترى ان المتقدمين اشتهر عندهم استفادة النجاسة من أخبار البئر واشتهر عند المتأخرين عكس ذلك ابتداء من العلامة الحلي. فلعل الخبر الذي كان مدركا لهم ليس ظاهراً عندنا لو اطلعنا عليه.

إذا عرفت ذلك ظهر لك ان الإجماع لايستلزم القطع بقول المعصوم عدا الإجماع الدخولي وهو بالنسبة إلينا غير عملي.

واما القول بأن قاعدة اللطف تقتضي أن يكون الامام موافقاً لرأي المجمعين وان استند المجمعون إلى خبر الواحد الذي ربما لاتثبت لنا حجيته من جهة السند أو الدلالة لو اطلعنا عليه ـ فاننا لم نتحقق جريان هذه القاعدة في المقام وفاقا لما ذهب إليه الشيخ الانصاري وغيره، بالرغم من تعويل الشيخ الطوسي واتباعه عليها، لان السبب الذي يدعو إلى اختفاء الامام واحتجاب نفعه مع ما فيه من تفويت لأعظم المصالح النوعية للبشر هو نفسه قد يدعو إلى احتجاب حكم الله عند إجماع العلماء على

حكم مخالف للواقع لاسيما إذا كان الإجماع من أهل عصر واحد. ولايلزم من ذلك إخلال الامام بالواجب عليه وهو تبليغ الأحكام، لان الاحتجاب ليس من سببه. وعلى هذا فمن اين يحصل لنا القطع بأنه لابدّ للامام من إظهار الحق في حال غيبته عند حصول إجماع مخالف للواقع؟

وللمشكك ان يزيد على ذلك فيقول: لماذا لاتقتضي هذه القاعدة ان يظهر الامام الحق حتى في صورة الخلاف، لاسيما ان بعض المسائل الخلافية قد يقع فيها أكثر الناس في مخالفة الواقع؟ بل لو أحصينا المسائل الخلافية في الفقه التي هي الأكثر من مسائله لوجدنا ان كثيرا من الناس لا محالة واقعون في مخالفة الواقع، فلماذا لايجب على الامام هنا تبليغ الأحكام ليقل الخلاف أو ينعدم وبه نجاة المؤمنين من الوقوع في مخالفة الواقع.

وإذا جاء الاحتمال لايبقى مجال لاستلزام الإجماع القطع بقول المعصوم من جهة قاعدة اللطف.

واما مسلك الحدس، فان عهدة دعواه على مدعيها وليس من السهل حصول القطع للانسان في ذلك، الا ان يبلغ الاتفاق درجة يكون الحكم فيه من ضروريات الدين أو المذهب، أو قريباً من ذلك عندما يحرز اتفاق جميع العلماء في جميع العصور بغير استثناء، فان مثل هذا الاتفاق يستلزم عادة موافقته لقول الامام وان كان مستند المجمعين خبر الواحد أو الأصل.

وكذلك يلحق بالحدس، مسلك التقرير ونحوه مما هو من هذا القبيل وعلى كل حال لم تبق لنا ثقة بالإجماع فيما بعد عصر الامام في استفادة قول الامام على سبيل القطع واليقين.

الإجماع المنقول

ان الإجماع ـ في الاصطلاح ـ ينقسم إلى قسمين:

١ـ *الإجماع المحصّل*، والمقصود به: الإجماع الذي يحصله الفقيه بنفسه بتتبع أقوال أهل الفتوى. وهو الذي تقدم البحث عنه.

٢ـ *الإجماع المنقول*، والمقصود به: الإجماع الذي لم يحصله الفقيه بنفسه وانما

ينقله له من حصله من الفقهاء، سواء كان النقل له بواسطة أم بوسائط.

ثم النقل تارةً، يقع على نحو التواتر. وهذا حكمه حكم المحصل من جهة الحجية. واخرى، يقع على نحو خبر الواحد، وإذا أطلق قول «الإجماع المنقول» في لسان الاصوليين. فالمراد منه هذا الاخير.

وقد وقع الخلاف بينهم في حجيته على أقوال. ولكن الذي يظهر انهم متفقون على حجية نقل الإجماع الدخولى، وهو الإجماع الذي يعلم فيه من حال الناقل انه تتبع فتاوى من نقل اتفاقهم حتى المعصوم، فيدخل المعصوم في جملة المجمعين. وينبغي ان يتفقوا على ذلك، لأنه لايشترط في حجية خبر الواحد معرفة المعصوم تفصيلا حين سماع الناقل منه، وهذا الناقل حسب الفرض قد نقل عن المعصوم بلا واسطة وان لم يعرفه بالتفصيل. غير ان الإجماع الدخولى مما يعلم عدم وقوع نقله، لاسيما في العصور المتأخرة عن عصر الائمة، بل لم يعهد من الناقلين للاجماع من ينقله على هذا الوجه ويدعى ذلك.

وعليه، فموضع الخلاف منحصر في حجية الإجماع المنقول غير الإجماع الدخولى، وهو كما قلنا على أقوال:

١ـانه حجة مطلقاً، لأنه خبر واحد؛

٢ـانه ليس بحجة مطلقاً، لأنه لايدخل في أفراد خبر الواحد من جهة كونه حجة؛

٣ـالتفصيل بين نقل إجماع جميع الفقهاء في جميع العصور الذي يعلم فيه من طريق الحدس قول المعصوم فيكون حجة، وبين غيره من الإجماعات المنقولة التي يستكشف منها بقاعدة اللطف أو نحوها قول المعصوم فلايكون حجة. وإلى هذا التفصيل مال الشيخ الانصاري الأعظم.

وسرّ الخلاف في المسألة يكمن في ان أدلة خبر الواحد من جهة انها تدل على وجوب التعبد بالخبر لاتشمل كل خبر عن أي شيء كان، بل مختصة بالخبر الحاكى عن حكم شرعي أو عن ذى أثر شرعي، ليصح ان يتعبدنا الشارع به. والا فالمحكى بالخبر إذا لم يكن حكماً شرعياً أو ذا أثر شرعي لا معنى للتعبد به، فلايكون مشمولا لأدلة

حجية خبر الواحد.

ومن المعلوم ان الإجماع المنقول ـ غير الإجماع الدخولى ـ انما المحكى به بالمطابقة نفس أقوال العلماء، وأقوال العلماء في أنفسها بما هي أقوال علماء ليست حكماً شرعياً ولا ذات أثر شرعي.

وعليه، فنقل أقوال العلماء من جهة كونها أقوال علماء لايصح أن يكون مشمولا لأدلة خبر الواحد. وانما يصح أن يكون مشمولا لها إذا كشف هذا النقل عن الحكم الصادر عن المعصوم ليصح التعبد به.

إذا عرفت ذلك، *فنقول*: إن ثبت لدينا أنّه يكفي في صحة التعبد بالخبر كشفه ـ على أي نحو كان من الكشف ـ عن الحكم الصادر من المعصوم، ولو باعتقاد الناقل، نظراً إلى انه لايعتبر في حجية الخبر حكاية نص ألفاظ المعصوم، لان المناط معرفة حكمه ولذا يجوز النقل بالمعنى ـ فالإجماع المنقول الذي هو موضع البحث يكون حجة مطلقاً، لأنه كاشف وحاك عن الحكم باعتقاد الناقل فيكون مشمولاً لأدلة حجية الخبر.

واما ان ثبت لدينا: ان المناط في صحة التعبد بالخبر أن يكون حاكياً عن الحكم من طريق الحس، أي يجب أن يكون الناقل قد سمع بنفسه الحكم من المعصوم، ولذا لاتشمل أدلة حجية الخبر فتوى المجتهد وان كان قاطعا بالحكم مع ان فتواه في الحقيقة حكاية عن الحكم بحسب اجتهاده ـ فالإجماع المنقول الذي هو موضع البحث ليس بحجة مطلقاً.

واما لو ثبت ان الاخبار عن حدس اللازم للاخبار عن حس يصح التعبد به لان حكمه حكم الاخبار عن حس بلا فرق ـ فان التفصيل المتقدم في القول الثالث يكون هو الأحق.

وإذا اتضح لدينا سرّ الخلاف في المسألة، بق علينا ان نفهم أي وجه من الوجوه المتقدمة هو الأولى بالتصديق والأحق بالاعتماد، *فنقول*:

أولاً: إنّ أدلة خبر الواحد جميعها من آيات وروايات وبناء عقلاء، اقصى دلالتها انها تدل على وجوب تصديق الثقة وتصويبه في نقله لغرض التعبد بما ينقل. ولكنها

لاتدل على تصويبه في اعتقاده.

بيان ذلك: ان معنى تصديق الثقة هو البناء على واقعية نقله، وواقعية النقل تستلزم واقعية المنقول، بل واقعية النقل عين واقعية المنقول، فالقطع بواقعية النقل لا محالة يستلزم القطع بواقعية المنقول، وكذلك البناء على واقعية النقل يستلزم البناء على واقعية المنقول.

وعليه، فإذا كان المنقول حكماً أو ذا أثر شرعي صح البناء على الخبر والتعبد به بالنظر إلى هذا المنقول، اما إذا كان المنقول اعتقاد الناقل، كما لو أخبر شخص عن اعتقاده بحكم فغاية ما يقتضي البناء على تصديق نقله هو البناء على واقعية اعتقاده الذي هو المنقول، والاعتقاد في نفسه ليس حكماً ولا ذا أثر شرعي. اما صحة اعتقاده ومطابقته للواقع فذلك شيء آخر أجنبي عنه، لان واقعية الاعتقاد لاتستلزم واقعية المعتقد به، يعني أننا قد نصدق المخبر عن اعتقاده في ان هذا هو اعتقاده واقعاً لكن لايلزمنا ان نصدق بأن ما اعتقده صحيح وله واقعية.

ومن هنا *نقول*: إنّه إذا أخبر شخص بأنه سمع الحكم من المعصوم صح ان نبنى على واقعية نقله تصديقا له بمقتضى أدلة حجية الخبر، لان ذلك يستلزم واقعية المنقول وهو الحكم، إذ لم يمكن التفكيك بين واقعية النقل وواقعية المنقول. اما إذا أخبر عن اعتقاده بأن المعصوم حكم بكذا فلايصح البناء على واقعية اعتقاده تصديقا له بمقتضى أدلة حجية الخبر، لان البناء على واقعية اعتقاده تصديقا له لايستلزم البناء على واقعية معتقده. فيجوز التفكيك بينهما.

فتحصل ان أدلة خبر الواحد انما تدل على أن الثقة مصدق ويجب تصويبه في نقله، ولاتدل على تصويبه في رأيه واعتقاده وحدسه. وليس هناك أصل عقلائي يقول: ان الأصل في الانسان أو الثقة خاصة أن يكون مصيبا في رأيه وحدسه واعتقاده.

ثانياً: بعد ان ثبت ان أدلة حجية الخبر لاتدل على تصويب الناقل في رأيه وحدسه، *فنقول*: لو ان ما أخبر به الناقل للاجماع يستلزم في نظر المنقول إليه الحكم الصادر من المعصوم وان لم يكن في نظر الناقل مستلزماً لذلك، فهل هذا أيضاً غير

مشمول لأدلة حجية الخبر؟

الحق انه ينبغي أن يكون مشمولاً لها، لان الأخذ به حينئذٍ لايكون من جهة تصديق الناقل في رأيه، وربما كان الناقل لايرى الاستلزام، بل لايكون الأخذ به الا من جهة تصديقه في نقله، لأنه لما كان المنقول ـ وهو الإجماع ـ يستلزم في نظر المنقول إليه الحكم الصادر من المعصوم، فالأخذ به والبناء على صحة نقله يستلزم البناء على صدور الحكم فيصح التعبد به بلحاظ هذه الجهة.

بل ان الخبر عن فتاوى الفقهاء يكون في نظر المنقول إليه ملزوماً للخبر عن رأي المعصوم. وحينئذٍ يكون هذا الخبر الثاني اللازم للخبر الأول هو المشمول لأدلة حجية الخبر، لاسيا إذا كان في نظر الناقل أيضاً مستلزماً. ولا نحتاج بعدئذٍ إلى تصحيح شمولها للخبر الأول الملزوم بلحاظ استلزامه للحكم. يعني أن الخبر عن الإجماع يكون دالاً بالدلالة الالتزامية على صدور الحكم من المعصوم، فيكون من ناحية المدلول الالتزامي وهو الاخبار عن صدور الحكم حجة مشمولاً لأدلة حجية الخبر، وإن لم يكن من جهة المدلول المطابق حجة مشمولاً لها، لانّ الدلالة الالتزامية غير تابعة للدلالة المطابقية من ناحية الحجية وان كانت تابعة لها ثبوتا إذ لا دلالة التزامية الا مع فرض الدلالة المطابقية ولكن لا تلازم بينهما في الحجية.

وإذا اتضح لك ما شرحناه يتضح لك ان الأولى التفصيل في الإجماع المنقول بين ما إذا كان كاشفاً عن الحكم في نظر المنقول إليه لو كان هو المحصل له فيكون حجة، وبين ما إذا كان كاشفاً عن الحكم في نظر الناقل فقط دون المنقول إليه، فلايكون حجة، لما تقدم ان أدلة خبر الواحد لاتدل على تصديق الناقل في نظره ورأيه.

ولعلّه إلى هذا التفصيل يرمى الشيخ الأعظم ﷺ في تفصيله الذي أشرنا إليه سابقاً.



الباب الرابع

الدليل العقلي

قد مضى في الجزء الثاني البحث مستوفى عـن المـلازمات العـقلية، لتشـخيص صغريات حجية العقل، أي لتعيين القضايا العقلية التي يتوصل بها إلى الحكم الشرعي وبيان ما هو الدليل العقلي الذي يكون حجة.

وقد حصرناها هناك في قسمين رئيسين؛ *الأول*: حكم العقل بالحسن والقبح وهو قسم المستقلات العقلية، *والثاني*: حكمه بالملازمة بين حكم الشرع وحكم آخر، وهو قسم غير المستقلات العقلية.

ووعدنا هناك ببيان وجه حجية الدليل العقلي، والآن قد حـل الوفـاء بـالوعد، ولكن قبل بيان وجه الحجية لابدّ من الكرة باسلوب جديد إلى البـحث عـن تـلك القضايا العقلية، لغرض بيان الآراء فيها وبيان وجه حصرها وتعيينها فـيما ذكـرناه، *فنقول*: إنّ علماءنا الاصوليين من المتقدمين حصروا الأدلة على الأحكام الشرعية في الأربعة المعروفة التي رابعها «الدليل العقلي»، بينما ان بعض علماء أهل السنة أضافوا إلى الأربعة المذكورة، القياس ونحوه على اختلاف آرائهم. ومن هنا نعرف ان المـراد من الدليل العقلي ما لايشمل مثل القياس، فمن ظن من الأخباريين في الاصوليين انهم يريدون منه ما يشمل القياس ليس في موضعه، وهو ظن تأباه تصريحاتهم في عدم الاعتبار بالقياس ونحوه.

ومع ذلك فانه لم يظهر لى بالضبط ما كان يقصد المتقدمون من علمائنا بـالدليل العقلي، حتى ان الكثير منهم لم يذكره من الأدلة، أو لم يفسره، أو فسره بما لايصلح أن

يكون دليلاً في قبال الكتاب والسنة.

وأقدم نصٍّ وجدته ما ذكره الشيخ المفيد (المتوفى سنة ٤١٣ هـ. ق) في رسالته الاصولية التي لخصها الشيخ الكراجكي[١]، فانه لم يذكر الدليل العقلي من جملة أدلة الأحكام، وانما ذكر ان اصول الأحكام ثلاثة: الكتاب والسنة النبوية وأقوال الائمة عليهم السلام، ثم ذكر ان الطرق الموصلة إلى ما في هذه الاصول ثلاثة: اللسان، والأخبار، وأولها العقل، وقال عنه: «وهو سبيل إلى معرفة حجية القرآن ودلائل الأخبار». وهذا التصريح كما ترى أجنبي عما نحن في صدده.

ثم يأتي بعده تلميذه الشيخ الطوسي (المتوفى سنة ٤٦٠هـ. ق) في كتابه «العدة» الذي هو أول كتاب مبسط في الاصول، فلم يصرح بالدليل العقلي فضلاً عن ان يشرحه أو يفرد له بحثا. وكل ما جاء فيه في آخر فصل منه انه بعد ان قسم المعلومات إلى ضرورية ومكتسبة والمكتسب إلى عقلي وسمعي ذكر من جملة أمثلة الضروري العلم بوجوب رد الوديعة وشكر المنعم وقبح الظلم والكذب، ثم ذكر في معرض كلامه ان القتل والظلم معلوم بالعقل قبحه ويريد من قبحه، تحريمه. وذكر أيضاً ان الأدلة الموجبة للعلم فبالعقل يعلم كونها أدلة ولا مدخل للشرع في ذلك.

وأول من وجدته من الاصوليين يصرح بالدليل العقلي، الشيخ ابن إدريس (المتوفى ٥٩٨ هـ. ق)، فقال في السرائر: «فإذا فقدت الثلاثة ـ يعني الكتاب والسنة والإجماع ـ فالمعتمد عند المحققين التمسك بدليل العقل فيها»[٢]. ولكنه لم يذكر المراد منه.

ثم يأتي المحقق الحلي (المتوفى ٦٧٦هـ. ق)، فيشرح المراد منه فيقول في كتابه «المعتبر»[٣] بما ملخصه:

واما الدليل العقلي فقسمان: أحدهما ما يتوقف فيه على الخطاب، وهو ثلاثة: لحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب، وثانيهما ما ينفرد العقل بالدلالة عليه

١- راجع تأليفه كنزالفوائد، ص١٨٦، المطبوع على الحجر في ايران سنة ١٣٢٢ هـ. ق.

٢- السرائر، ٤٦/١، طبع مؤسسة الاسلامي. ٣- المعتبر في شرح المختصر، ص٦.

ويحصره في وجوه الحسن والقبح، بما لايخلو من المناقشة في أمثلته.

ويزيد عليه الشهيد الأول (المتوفى ٧٨٦هـ. ق) في مقدمة كتابه «الذكرى»، فيجعل القسم الأول ما يشمل الأنواع الثلاثة التي ذكرها المحقق، وثلاثة اخرى وهي: مقدمة الواجب، ومسألة الضد، وأصل الإباحة في المنافع والحرمة في المضار. ويجعل القسم الثاني ما يشمل ما ذكره المحقق وأربعة اخرى وهي: البراءة الاصلية؛ وما لا دليل عليه، والأخذ بالأقل عند الترديد بينه وبين الأكثر، والاستصحاب.

وهكذا ينهج هذا النهج جماعة آخرون من المؤلفين، في حين ان الكتب الدراسية المتداولة، مثل المعالم والرسائل والكفاية، لم تبحث هذا الموضوع ولم تعرف الدليل العقلي. ولم تذكر مصاديقه، الا اشارات عابرة في ثنايا الكلام.

ومن تصريحات المحقق والشهيد الأول، يظهر انه لم تتجلَّ فكرة الدليل العقلي في تلك العصور، فوسعوا في مفهومه إلى ما يشمل الظواهر اللفظية مثل لحن الخطاب، وهو ان تدل قرينة عقلية على حذف لفظ، وفحوى الخطاب، ويعنون به مفهوم الموافقة، ودليل الخطاب ويعنون به مفهوم المخالفة. وهذه كلها تدخل في حجية الظهور، ولا علاقة لها بدليل العقل المقابل للكتاب والسنة.

وكذلك الاستصحاب، فانه أصل عملي قائم برأسه، كما بحثه المتقدمون في مقابل دليل العقل.

والغريب في الأمر انه حتى مثل المحقق القمي (المتوفى سنة ١٢٣١هـ. ق) نسق على مثل هذا التفسير لدليل العقل فادخل فيه الظواهر مثل المفاهيم، بينما هو نفسه عرفه بأنه «حكم عقلي يوصل به إلى الحكم الشرعي وينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي»[١].

وأحسن من رأيتُه قد بحث الموضوع بحثاً مفيداً معاصره العلامة السيد محسن الكاظمي في كتابه «المحصول»، وكذلك تلميذه المحقق صاحب الحاشية على المعالم

١- راجع أول الجزء الثاني من كتاب القوانين.

الشيخ محمد تقي الاصفهاني الذي نسج على منواله، وان كان فيما ذكره بعض الملاحظات لا مجال لذكرها ومناقشتها هنا.

وعلى كل حال، فان إدخال المفاهيم والاستصحاب ونحوها في مصاديق الدليل العقلي لايناسب جعله دليلاً في مقابل الكتاب والسنة، ولايناسب تعريفه بأنه ما ينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي.

وبسبب عدم وضوح المقصود من الدليل العقلي انتحى الأخباريون باللائمة على الاصوليين إذ يأخذون بالعقل حجة على الحكم الشرعي، ولكنهم أنفسهم أيضاً لم يتضح مقصودهم في التزهيد بالعقل، وهل تراهم يحكمون بغير عقولهم في التزهيد بالعقول؟

ويتجلى لنا عدم وضوح المقصود من الدليل العقلي ما ذكره الشيخ المحدّث البحراني في حدائقه، وهذا نص عبارته: «المقام الثالث في دليل العقلي. وفسره بعض بالبراءة والاستصحاب. وآخرون قصروه على الثاني. وثالث فسره بلحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب. ورابع بعد البراءة الاصلية والاستصحاب بالتلازم بين الحكمين المندرج فيه مقدمة الواجب واستلزام الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص، والدلالة الالتزامية»[1]. ثم تكلم عن كل منها في مطالب عدا التلازم بين الحكمين لم يتحدث عنه. ولم يذكر من الأقوال حكم العقل في مسألة الحسن والقبح، بينما ان حكم العقل المقصود الذي ينبغي ان يجعل دليلاً هو خصوص التلازم بين الحكمين وحكم العقل في الحسن والقبح. وما نقله من الأقوال لم يكن دقيقا كما سبق بيان بعضها.

وكيفما كان، فالذي يصلح أن يكون مراداً من الدليل العقلي المقابل للكتاب والسنة هو: كل حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي. وبعبارة ثانية هو: كل قضية عقلية يتوصل بها الى العلم القطعي بالحكم الشرعي. وقد صرّح بهذا المعنى

١- الحدائق، الجزء الأول، ص ٤٠، طبع النجف - ١/٤٠، ٤١، طبع مؤسسة الاسلامي - قم.

جماعة من المحققين المتأخرين.

وهذا أمر طبيعي، لأنه إذا كان الدليل العقلي مقابلا للكتاب والسنة لابدّ الا يعتبر حجة الا إذا كان موجباً للقطع الذي هو حجة بذاته. فلذلك لايصلح أن يكون شاملاً للظنون وما لايصلح للقطع بالحكم من المقدمات العقلية.

ولكن هذا التحديد بهذا المقدار لايزال مجملاً، وقد وقع خلط وخبط عظيمان في فهم هذا الأمر. ولأجل أن ترفع جميع الشكوك والمغالطات والأوهام لابدّ لنا من توضيح الأمر بشيء من البسط، لوضع النقاط على الحروف كما يقولون، *فنقول:*

١ـ إنّه قد تقدّم[1]، أنّ العقل ينقسم إلى عقل نظرى وعقل عملي. وهذا التقسيم باعتبار ما يتعلق به الإدراك. فالمراد من *«العقل النظرى»*: إدراك ما ينبغي ان يعلم، أي إدراك الامور التي لها واقع. والمراد من *«العقل العملي»*: إدراك ما ينبغي ان يعمل، أي حكمه بأن هذا الفعل ينبغي فعله أو لاينبغي فعله.

٢ـ انه ما المراد من العقل الذي نقول انه حجة من هذين القسمين؟

ان كان المراد «العقل النظرى» فلايمكن أن يستقل بادراك الأحكام الشرعية ابتداء، أي لا طريق للعقل ان يعلم من دون الاستعانة بالملازمة ان هذا الفعل حكمه كذا عند الشارع. والسر في ذلك واضح، لان أحكام الله توقيفية فلايمكن العلم بها الا من طريق السماع من مبلغ الأحكام المنصوب من قبله تعالى لتبليغها، ضرورة ان أحكام الله ليست من القضايا الأولية وليست مما تنالها المشاهدة بالبصر ونحوه من الحواس الظاهرة بل الباطنة، وليست أيضاً مما تنالها التجربة والحدس. وإذا كانت كذلك فكيف يمكن العلم بها من غير طريق السماع من مبلغها! وشأنها في ذلك شأن سائر المجعولات التي يضعها البشر كاللغات والخطوط والرموز ونحوها.

وكذلك ملاكات الأحكام، كنفس الأحكام، لايمكن العلم بها الا من طريق السماع من مبلغ الأحكام، لأنه ليس عندنا قاعدة مضبوطة نعرف بها اسرار أحكام الله

١ـ المقصد الثاني، ص ١٦٣.

وملاكاتها التي انيطت بها الأحكام عنده[1] والظن لايغنى عن الحق شيئاً.

وعلى هذا، فمن نفي حجية العقل، وقال: ان الأحكام سمعية لاتدرك بالعقول، فهو على حق إذا أراد من ذلك ما أشرنا إليه، وهو نفي استقلال العقل النظرى من إدراك الأحكام وملاكاتها. ولعل بعض منكرى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع قصد هذا المعنى كصاحب الفصول وجماعة من الأخباريين، ولكن خانَه التعبير عن مقصوده. وإذا كان هذا مرادهم، فهو أجنبي عما نحن بصدده من كون الدليل العقلي حجة يتوصل به إلى الحكم الشرعي.

اننا نقصد من الدليل العقلي، حكم العقل النظرى بالملازمة بين الحكم الثابت شرعاً أو عقلاً وبين حكم شرعي آخر، كحكمه بالملازمة في مسألة الاجزاء ومقدمة الواجب ونحوهما، وكحكمه باستحالة التكليف بلا بيان اللازم منه حكم الشارع بالبراءة، وكحكمه بتقديم الأهم في مورد التزاحم بين الحكمين المستنتج منه فعلية حكم الأهم عند الله، وكحكمه بوجوب مطابقة حكم الله لما حكم به العقلاء في الآراء المحمودة.

فان هذه الملازمات وأمثالها امور حقيقية واقعية يدركها العقل النظرى بالبداهة أو بالكسب، لكونها من الأوليات والفطريات التي قياساتها معها، أو لكونها تنتهي إليها فيعلم بها العقل على سبيل الجزم.

وإذا قطع العقل بالملازمة ـ والمفروض انه قاطع بثبوت الملزوم ـ فانه لابدّ أن يقطع بثبوت اللازم وهو ـ أي اللازم ـ حكم الشارع. ومع حصول القطع فان القطع حجة يستحيل النهي عنه، بل به حجية كل حجة كما سبق بيانه[2].

وعليه، فهذه الملازمات العقلية هي كبريات القضايا العقلية التي بضمها إلى صغرياتها يتوصل بها إلى الحكم الشرعي. ولا أظن أحداً بعد التوجه إليها والالتفات إلى حقيقتها يستطيع انكارها الا السوفسطائيين الذين ينكرون الوثوق بكل معرفة

١- راجع ما تقدم في المقصد الثاني، ص ١٧٨.

٢- المقصد الثالث، ص ٢٧٣.

حتى المحسوسات.

ولا أظن ان هذه القضايا العقلية هي مقصود من أنكرحجيتها من الأخباريين وغيرهم، وان أوهمت بعض عباراتهم ذلك لعدم التميز بين نقاط البحث.

وإذا عرفت ذلك تعرف ان الخلط في المقصود من إدراك العقل النظرى وعدم التمييز بين ما يدركه من الأحكام ابتداء وما يدركه منها بتوسط الملازمة هو سبب المحنة في هذا الاختلاف وسبب المغالطة التي وقع فيها بعضهم إذ نفي مطلقاً إدراك العقل لحكم الشارع وحجيته، قائلاً: ان أحكام الله توقيفية لا مسرح للعقول فيها، وغفل عن ان هذا التعليل انما يصلح لنفي إدراكه للحكم ابتداء وبالاستقلال، ولايصلح لنفي إدراكه للملازمة المستتبع لعلمه بثبوت اللازم وهو الحكم.

٣ـ هذا كله إذا اريد من العقل، «العقل النظرى»، وأما لو اريد به «العقل العملي»، فكذلك لايمكن أن يستقل في إدراك ان هذا ينبغي فعله عند الشارع أو لاينبغي، بل لا معنى لذلك، لان هذا الإدراك وظيفة العقل النظرى، باعتبار ان كون هذا الفعل ينبغي فعله عند الشارع بالخصوص أو لاينبغي من الامور الواقعية التي تدرك بالعقل النظرى لا بالعقل العملي، وانما كل ما للعقل العملي من وظيفة هو ان يستقل بادراك ان هذا الفعل في نفسه مما ينبغي فعله أو لاينبغي مع قطع النظر عن نسبته إلى الشارع المقدس أو إلى أي حاكم آخر، يعنى أن العقل العملي يكون هو الحاكم في الفعل، لا حاكياً عن حاكم آخر.

وإذا حصل للعقل العملي هذا الإدراك جاء العقل النظرى عقيبه، فقد يحكم بالملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشارع وقد لايحكم. ولايحكم بالملازمة الا في خصوص مورد مسألة التحسين والتقبيح العقليين، أي خصوص القضايا المشهورات التي تسمى الآراء المحمودة والتي تطابقت عليها آراء العقلاء كافة بما هم عقلاء.

وحينئذٍ بعد حكم العقل النظرى بالملازمة، يستكشف حكم الشارع على سبيل القطع، لأنه بضم المقدمة العقلية المشهورة التي هي من الآراء المحمودة التي يدركها العقل العملي إلى المقدمة التي تتضمن الحكم بالملازمة التي يدركها العقل النظرى

يحصل للعقل النظرى العلم بأن الشارع له هذا الحكم، لأنه حينئذٍ يقطع باللازم وهو الحكم بعد فرض قطعه بثبوت الملزوم والملازمة.

ومن هنا *قلنا سابقاً*: ان المستقلات العقلية تنحصر في مسألة واحدة، وهي مسألة التحسين والتقبيح العقليين، لأنه لايشارك الشارع حكم العقل العملي الا فيها، أي ان العقل النظرى لايحكم بالملازمة الا في هذا المورد خاصة[1].

وجه حجية العقل

٤ـ إذا عرفت ما شرحناه، وهو ان العقل النظرى يقطع باللازم، أعني حكم الشارع، بعد قطعه بثبوت الملزوم الذي هو حكم الشرع أو العقل، وبعد فرض قطعه بالملازمة نشرع في بيان وجه حجية العقل، *فنقول*: لقد انتهى الأمر بنا في البحث السابق إلى ان الدليل العقلي ما أوجب القطع بحكم الشارع، وإذا كان الأمر كذلك فليس ما وراء القطع حجة، فانه تنتهي إليه حجية كل حجة، لأنه هو حجة بذاته[2]. ولايعقل سلخ الحجية عنه.

وهل تثبت الشريعة الا بالعقل؟ وهل يثبت التوحيد والنبوة الا بالعقل؟

وإذا سلخنا أنفسنا عن حكم العقل فكيف نصدق برسالة؟ وكيف نؤمن بشريعة؟ بل كيف نؤمن بأنفسنا واعتقاداتها؟ وهل العقل الاّ ما عُبد به الرَحمٰن؟ وهل يُعبَد الديّانُ الاّ به؟

ان التشكيك في حكم العقل سفسطة ليس وراءها سفسطة، نعم كل ما يمكن الشك فيه هو الصغريات، أعني ثبوت الملازمات في المستقلات العقلية أو في غير المستقلات العقلية. ونحن انما نتكلم في حجية العقل لإثبات الحكم الشرعي بعد ثبوت تلك الملازمات. وقد شرحنا في الجزء الثاني مواقع كثيرة من تلك الملازمات، فاثبتنا بعضها في مثل المستقلات العقلية، ونفينا بعضاً آخر في مثل مقدمة الواجب ومسألة

١ـ راجع البحث الرابع في اسباب حكم العقل العملي، الجزء الثاني، ص ١٧١ فما بعدها لتعرف السر في التخصيص بالآراء المحمودة.

٢ـ راجع المقصد الثالث، ص ٢٨٤.

الضد. اما بعد ثبوت الملازمة وثبوت الملزوم فأي معنى للشك في حجية العقل، أو الشك في ثبوت اللازم، وهو حكم الشارع.

ولكن مع كل هذا وقع الشك لبعض الأخباريين في هذا الموضوع، فلابدّ من تجليته لكشف المغالطة، *فنقول*: قد أشرنا في المقصد الثاني إلى هذا النزاع[١]، *وقلنا*: إنّ مرجع هذا النزاع إلى ثلاث نواحٍ، وذلك حسب اختلاف عباراتهم:

الاولى: في إمكان ان ينفي الشارع حجية هذا القطع. وقد اتضح لنا ذلك بما شرحناه في حجية القطع الذاتية من هذا الجزء فارجع إليه[٢]، لتعرف استحالة النهي عن اتباع القطع.

الثانية: بعد فرض إمكان نفي الشارع عن حجية القطع، هل نهى الشارع عن الأخذ بحكم العقل؟ وقد ادعى ذلك جملة من الأخباريين الذين وصل إلينا كلامهم مدعين ان الحكم الشرعي لايتنجز ولايجوز الأخذ به الا إذا ثبت من طريق الكتاب والسنة.

أقول: ومردّ هذه الدعوى في الحقيقة إلى دعوى تقييد الأحكام الشرعية بالعلم بها من طريق الكتاب والسنة. وهذا خير ما يوجه به كلامهم ولكن قد سبق الكلام مفصلاً في مسألة اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل من هذا الجزء فقلنا: انه يستحيل تعلق الأحكام على العلم بها مطلقاً، فضلاً عن تقييدها بالعلم الناشيء من سبب خاص، وهذه الاستحالة ثابتة حتى لو قلنا بامكان نفي حجية القطع. لما قلناه من لزوم الخلف، كما شرحناه هناك[٣].

واما ما ورد عن آل البيت عليهم السلام من نحو قولهم: «ان دين الله لا يصاب بالعقول» فقد ورد في قباله مثل قولهم: «ان لله على الناس حجتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة، فاما الظاهرة فالرسل والانبياء والائمة عليهم السلام واما الباطنة فالعقول»[٤].

١- المقصد الثاني، ص ١٥٧.

٢- المقصد الثالث، ص ٢٨٤.

٣- المقصدالثالث، ص ٢٩٣.

٤- راجع كتاب «العقل» من اصول الكافي وهو أول كتبه، ١/١٦ طبع دارالكتب الاسلامية.

والحل لهذا التعارض الظاهري بين الطائفتين، هو ان المقصود من الطائفة الاولى بيان عدم استقلال العقل في إدراك الأحكام ومداركها، في قبال الاعتماد على القياس والاستحسان، لانها واردة في هذا المقام، أي ان الأحكام ومدارك الأحكام لاتصاب بالعقول بالاستقلال. وهو حق كما شرحناه سابقاً. ومن المعلوم ان مقصود من يعتمد على الاستحسان في بعض صوره وهي دعوى ان للعقل ان يدرك الأحكام مستقلاً ويدرك ملاكاتها، ومقصود من يعتمد على القياس هو دعوى ان للعقل ان يدرك ملاكات الأحكام في المقيس عليه لاستنتاج الحكم في المقيس. وهذا معنى الاجتهاد بالرأي. وقد سبق ان هذه الإدراكات ليست من وظيفة العقل النظرى ولا العقل العملي، لان هذه امور لاتصاب الا من طريق السماع من مبلغ الأحكام.

وعليه، فهذه الطائفة من الأخبار لا مانع من الأخذ بها على ظواهرها، لانّها واردة في مقام معارضة الاجتهاد بالرأي، ولكنها أجنبية عما نحن بصدده وعما نقوله في القضايا العقلية التي يتوصل بها إلى الحكم الشرعي. كما انها أجنبية عن الطائفة الثانية من الأخبار التي تثنى على العقل وتنص على أنه حجة الله الباطنة، لانها تثنى على العقل فيما هو من وظيفته ان يدركه، لا على الظنون والأوهام، ولا على ادعاءات ادراك ما لايدركه العقل بطبيعته.

الناحية الثالثة: بعد فرض عدم إمكان نفي الشارع حجية القطع والنهي عنه، يجب ان نتساءل عن معنى حكم الشارع على طبق حكم العقل؟

والجواب الصحيح عن هذا السؤال عند هؤلاء ان يقال: ان معناه إدراك الشارع وعلمه بأن هذا الفعل ينبغي فعله أو تركه لدى العقلاء. وهذا شيء آخر غير أمره ونهيه، والنافع هو ان نستكشف أمره ونهيه، فيحتاج إثبات أمره ونهيه إلى دليل آخر سمعي، ولايكفي فيه ذلك الدليل العقلي الذي اقصى ما يستنتج منه ان الشارع عالم بحكم العقلاء، أو انه حكم بنفس ما حكم به العقلاء، فلايكون منه أمر مولوى أو نهي مولوى.

أقول: وهذه آخر مرحلة لتوجيه مقالة منكرى حجية العقل، وهو توجيه يختص

بالمستقلات العقلية. ولهذا التوجيه صورة ظاهرية يمكن أن تنطلي على المبتدئين أكثر من تلك التوجيهات في المراحل السابقة. وهذا التوجيه ينطوي على احدى دعويين:

١ـ دعوى انكار الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وقد تقدم تـفنيدها في المقصد الثاني[١]، فلانعيد؛

٢ـ الدعوى التي أشرنا إليها هناك في المقصد الثاني[٢] وتوضيحها:

ان ما تطابقت عليه آراء العقلاء هو استحقاق المدح والذم فقط: والمـدح والذم غير الثواب والعقاب، فاستحقاقهما لايستلزم استحقاق الثواب والعقاب مـن قـبل المولى. والذي ينفع في استكشاف حكم الشارع هو الثاني ولايكفي الأول.

ولو فرض انا صححنا الاستلزام للثواب والعقاب، فان ذلك لايدركه كل أحـد. ولو فرض انه إدركه كل أحد فان ذلك ليس كافياً للدعوة إلى الفعل الا عند الفذ من الناس. وعلى أي تقدير فرض، فلايستغني أكثر الناس عن توجيه الأمر من المولى أو النهي منه في مقام الدعوة إلى الفعل أو الزجر عنه.

وإذاكان نفس إدراك الحسن والقبح غير كافٍ في الدعوة ـ والمفروض لم يقم دليل سمعي على الحكم ـ فلانستطيع ان نحكم بأن الشارع له أمر ونهي على طـبق حكـم العقل قد اكتفى عن بيانه اعتماداً على إدراك العقل، ليكون حكم العقل كاشفاً عن حكمه. لاحتمال الا يكون للشارع حكم مولوى على طبق حكم العـقل حـينئذٍ. و«إذا جـاء الاحتمال بطل الاستدلال»، لان المدار على القطع في المقام.

والجواب: انه قد أشرنا في الحاشية[٣] إلى ما يفند الشق الأول من هذه الدعوة الثانية، إذ *قلنا*: الحق ان معنى استحقاق المدح ليس الا اسـتحقاق الثـواب، ومـعنى استحقاق الذم ليس الا استحقاق العقاب، لا أنهما شيئان أحدهما يستلزم الآخر، لان حقيقة المدح والمقصود منه هـو المجـازاة بـالخير لا المـدح بـاللسان، وحـقيقة الذم

١- المقصد الثاني، ص ١٧٥.
٢- المقصد الثاني، ص ١٧٦.
٣- المقصد الثاني، ص ١٧٧.

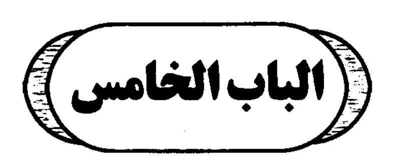
والمقصود منه المجازاة بالشر لا الذم باللسان. وهذا المعنى هو الذي يحكم به العـقل، ولذا قال المحققون من الفلاسفة: «ان مدح الشارع، ثوابه وذمه، عقابه». وأرادوا هذا المعنى.

بل بالنسبة إلى الله تعالى لا معنى لفرض استحقاق المدح والذم اللسانيين عنده، بل ليست مجازاته بالخير الا الثواب وليست مجازاته بالشر الا العقاب.

واما الشق الثاني من هذه الدعوى فالجواب عنه: انه لما كان المفروض ان المدح والذم من القضايا المشهورات التي تتطابق عليها آراء العقلاء كافة فلابدّ أن يفرض فيه أن يكون صالحاً لدعوة كل واحد من الناس. ومن هنا *نقول*: إنّه مع هذا الفرض يستحيل توجيه دعوة مولوية من الله تعالى ثانياً لاستحالة جعل الداعي مع فرض وجود ما يصلح للدعوة عند المكلف الا من باب التأكيد ولفت النـظر. ولذا ذهـبنا هناك إلى ان الأوامر الشرعية الواردة في موارد حكم العقل مثل وجـوب الطـاعة ونحوها يستحيل فيها أن تكون أوامر تأسيسيّة (أي مولويّة)، بل هي أوامر تأكيديّة (أي إرشاديّة).

واما ان هذا الإدراك لايدعو الا الفذ من الناس فقد يكون صحيحاً ولكن لايضر في مقصودنا، لأنه لانقصد من كون حكم العقل داعياً انه داع بالفعل لكل أحد، بل انما نقصد ـ وهو النافع لنا ـ انه صالح للدعوة.

وهذا شأن كل داع حتى الأوامر المولوية، فانه لايترقب منها الا صلاحيتها للدعوة لا فعلية الدعوة، لأنه ليس قوام كون الأمر أمراً من قبل الشارع أو من قـبل غـيره فعلية دعوته لجميع المكلفين، بل الأمر في حقيقته ليس هو الا جعل ما يصلح أن يكون داعياً، يعنى ليس المجعول في الأمر فعلية الدعوة. وعليه، فلا يضر في كـونه صـالحاً للدعوة عدم امتثال أكثر الناس.



الباب الخامس

حجيّة الظواهر

☐ تمهيدات

١ـ تقدم في الجزء الأول[1]: ان الغرض من المقصد الأول تشخيص ظواهر بعض الألفاظ من ناحية عامة والغاية منه ـ كما ذكرنا ـ تنقيح صغريات أصالة الظهور. وطبعاً انما يكون ذلك في خصوص الموارد التي وقع فيها الخلاف بين الناس.

وقلنا: إنّنا سنبحث عن الكبرى، وهي حجية «أصالة الظهور»، في المقصد الثالث. وقد حل بحمد الله تعالى موضع البحث عنها.

٢ـ ان البحث عن حجية الظواهر من توابع البحث عن الكتاب والسنة، أعني أن الظواهر ليست دليلاً قائماً بنفسه في مقابل الكتاب والسنة بل انما تحتاج إلى إثبات حجيتها لغرض الأخذ بالكتاب والسنة، فهي من متممات حجيتها، إذ من الواضح انه لا مجال للأخذ بهما من دون أن تكون ظواهرهما حجة. والنصوص التي هي قطعية الدلالة أقل القليل فيهما.

٣ـ تقدم ان الأصل حرمة العمل بالظن ما لم يدل دليل قطعي على حجيته، والظواهر من جملة الظنون، فلابدّ من التماس دليل قطعي على حجيتها ليصح التمسك بظواهر الآيات والأخبار. وسيأتي بيان هذا الدليل.

٤ـ ان البحث عن الظهور يتم بمرحلتين:

١ـ المقصد الأول، ص ٣٧.

الاولى: في ان هذا اللفظ المخصوص ظاهر في هذا المعنى المخصوص أم غير ظاهر. والمقصد الأول كله متكفل بالبحث عن ظهور بعض الألفاظ التي وقع الخلاف في ظهورها، كالأوامر والنواهي والعموم والخصوص والإطلاق والتقييد. وهي في الحقيقة من بعض صغريات أصالة الظهور.

الثانية: في ان اللفظ الذي قد أحرز ظهوره هل هو حجة عند الشارع في ذلك المعنى، فيصح ان يحتج به المولى على المكلفين ويصح ان يحتج به المكلفون؟

والبحث عن هذه المرحلة الثانية هو المقصد الذي عقد من أجله هذا الباب، وهو الكبرى التي إذا ضممناها إلى صغرياتها يتم لنا الأخذ بظواهر الآيات والروايات.

٥ـ ان المرحلة الاولى ـ وهي تشخيص صغريات أصالة الظهور ـ تقع بصورة عامة في موردين:

الأول: في وضع اللفظ للمعنى المبحوث عنه، فانه إذا أحرز وضعه له لا محالة يكون ظاهراً فيه، نحو وضع صيغة إفعل للوجوب والجملة الشرطية لما يستلزم المفهوم، إلى غير ذلك.

الثاني: في قيام قرينة عامة أو خاصة على إرادة المعنى من اللفظ. والحاجة إلى القرينة اما في مورد إرادة غير ما وضع له اللفظ، واما في مورد اشتراك اللفظ في أكثر من معنى. ومع فرض وجود القرينة لا محالة يكون اللفظ ظاهراً فيما قامت عليه القرينة سواء كانت القرينة متصلة أو منفصلة.

وإذا اتضحت هذه التمهيدات فينبغي ان نتحدث عما يهم من كل من المرحلتين في مباحث مفيدة في الباب.

طرق إثبات الظواهر

إذا وقع الشك في الموردين السابقين، فهناك طرق لمعرفة وضع الألفاظ ومعرفة القرائن العامة:

منها: ان يتتبع الباحث بنفسه استعمالات العرب ويعمل رأيه واجتهاده إذا كان من أهل الخبرة باللسان والمعرفة بالنكات البيانية. ونظير ذلك ما استنبطناه من ان

كلمة «الأمر» لفظ مشترك بين ما يفيد معنى الشيء والطلب[١]، وذلك بدلالة اختلاف اشتقاق الكلمة بحسب المعنيين واختلاف الجمع فيها بحسبهما.

ومنها: ان يرجع إلى علامات الحقيقة والمجاز كالتبادر وأخواته. وقد تقدم الكلام عن هذه العلامات[٢].

ومنها: ان يرجع إلى أقوال علماء اللغة. وسيأتي بيان قيمة أقوالهم.

وهناك اصول اتبعها بعض القدماء لتعيين وضع الألفاظ أو ظهوراتها، في موارد تعارض أحوال اللفظ. *والحق* انه لا أصل لها مطلقاً، لأنه لا دليل على اعتبارها. وقد أشرنا إلى ذلك فيما تقدم[٣]. وهي مثل ما ذهبوا إليه من أصالة عدم الاشتراك في مورد الدوران بين الاشتراك وبين الحقيقة والمجاز، ومثل أصالة الحقيقة لإثبات وضع اللفظ عند الدوران بين كونه حقيقة أو مجازاً.

اما انه لا دليل على اعتبارها، فلان حجية مثل هذه الاصول لابدّ من استنادها إلى بناء العقلاء. والمسلم من بنائهم هو ثبوته في اصول التي تجري لإثبات مرادات المتكلم دون ما يجري لتعيين وضع الألفاظ والقرائن. ولا دليل آخر في مثلها غير بناء العقلاء.

حجية قول اللغوى

ان أقوال اللغويين لا عبرة باكثرها في مقام استكشاف وضع الألفاظ لان أكثر المدونين للغة همهم ان يذكروا المعاني التي شاع استعمال اللفظ فيها من دون كثير عناية منهم بتمييز المعاني الحقيقيّة من المجازيّة الا نادراً، عدا الزَمَخشرى في كتابه «أساس اللغة»، وعدا بعض المؤلفات في فقه اللغة.

وعلى تقدير ان ينص اللغويون على المعنى الحقيقي، فان أفاد نصهم العلم بالوضع فهو، والا فلابدّ من التماس الدليل على حجية الظن الناشيء من قولهم. وقيل في الاستدلال عليه وجوه من الأدلة لا بأس بذكرها وما عندنا فيها:

١- المقصد الأول، ص ٤٥.

٢- المقصد الأول، ص ١٦.

٣- المقصد الأول، ص ٢٠.

أولاً، قيل: الدليل الإجماع. وذلك لأنّه قائم على الأخذ بقول اللغوى بلا نكير من أحد وان كان اللغوى واحداً.

أقول: وانى لنا بتحصيل هذا الإجماع العملي المدّعى بالنسبة إلى جميع الفقهاء؟ وعلى تقدير تحصيله فاني لنا من إثبات حجية مثله؟ وقد تقدم البحث مفصلا عن منشأ حجية الإجماع، وليس هو مما يشمل هذا المقام بما هو حجة، لان المعصوم لايرجع إلى نصوص أهل اللغة حتى يستكشف من الإجماع موافقته في هذه المسألة، أي رجوعه إلى أهل اللغة عملاً.

ثانياً، قيل: الدليل بناء العقلاء. لانّ من سيرة العقلاء وبنائهم العملي على الرجوع إلى أهل الخبرة الموثوق بهم في جميع الامور التي يحتاج في معرفتها إلى خبرة واعمال الرأي والاجتهاد، كالشؤون الهندسية والطبية ومنها اللغات ودقائقها، ومن المعلوم ان اللغوى معدود من أهل الخبرة في فنه. والشارع لم يثبت منه الردع عن هذه السيرة العملية، فيستكشف من ذلك موافقته لهم ورضاه بها.

أقول: ان بناء العقلاء انما يكون حجة إذا كان يستكشف منه على نحو اليقين موافقة الشارع وامضاؤه لطريقتهم. وهذا بديهي. ولكن نحن نناقش إطلاق المقدمة المتقدمة القائلة: انّ موافقة الشارع لبناء العقلاء تستكشف من مجرد عدم ثبوت ردعه عن طريقتهم، بل لايحصل هذا الاستكشاف الا باحد شروط ثلاثة كلها غير متوفرة في المقام:

١ـ الا يكون مانع من كون الشارع متحد المسلك مع العقلاء في البناء والسيرة، فانه في هذا الفرض لابدّ أن يستكشف انه متحد المسلك معهم بمجرد عدم ثبوت ردعه لأنه من العقلاء بل رئيسهم. ولو كان له مسلك ثان لبيّنه ولعرفناه، وليس هذا مما يخفى. ومن هذا الباب، الظواهر وخبر الواحد، فان الأخذ بالظواهر والاعتماد عليها في التفهيم، مما جرت عليها سيرة العقلاء، والشارع لابدّ أن يكون متحد المسلك معهم لأنه لا مانع من ذلك بالنسبة إليه وهو منهم بما هم عقلاء ولم يثبت منه ردع. وكذلك يقال في خبر الواحد الثقة فانه لا مانع من أن يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء في الاعتماد عليه في تبليغ الأحكام ولم يثبت منه الردع.

اما الرجوع إلى أهل الخبرة فلا معنى لفرض أن يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء في ذلك، لأنه لا معنى لفرض حاجته إلى أهل الخبرة في شأن من الشؤون حتى يمكن فرض أن تكون له سيرة عملية في ذلك لاسيا في اللغة العربية.

٢ـ إذا كان هناك مانع من أن يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء، فلابدّ أن يثبت لدينا جريان السيرة العملية حتى في الامور الشرعية بمرأي ومسمع من الشارع، فإذا لم يثبت حينئذٍ الردع منه يكون سكوته من قبيل التقرير لمسلك العقلاء.
وهذا مثل الاستصحاب فانه لماكان مورده الشك في الحالة السابقة فلا معنى لفرض اتحاد الشارع في المسلك مع العقلاء بالأخذ بالحالة السابقة، إذ لا معنى لفرض شكه في بقاء حكمه، ولكن لماكان الاستصحاب قد جرت السيرة فيه حتى في الامور الشرعية ولم يثبت ردع الشارع عنه فانه يستكشف منه امضاؤه لطريقتهم.

اما الرجوع إلى أهل الخبرة في اللغة فلم يعلم جريان السيرة العقلائية في الأخذ بقول اللغوى في خصوص الامور الشرعية، حتى يستكشف من عدم ثبوت ردعه رضاه بهذه السيرة في الامور الشرعية.

٣ـ إذا انتفى الشرطان المتقدمان فلابدّ حينئذٍ من قيام دليل خاص قطعي على رضا الشارع وإمضائه للسيرة العملية عند العقلاء. وفي مقامنا ليس عندنا هذا الدليل، بل الآيات الناهية عن اتباع الظن كافية في ثبوت الردع عن هذه السيرة العملية.

ثالثاً، قيل: الدليل حكم العقل. لانّ العقل يحكم بوجوب رجوع الجاهل إلى العالم، فلابدّ أن يحكم الشارع بذلك أيضاً، إذ ان هذا الحكم العقلي من الآراء المحمودة التي تطابقت عليها آراء العقلاء، والشارع منهم، بل رئيسهم. وبهذا الحكم العقلي أوجبنا رجوع العامى إلى المجتهد في التقليد، غاية الأمر انا اشترطنا في المجتهد شروطاً خاصة كالعدالة والذكورة لدليل خاص. وهذا الدليل الخاص غير موجود في الرجوع إلى قول اللغوى، لأنه في الشؤون الفنية لم يحكم العقل الا برجوع الجاهل إلى العالم الموثوق به من دون اعتبار عدالة أو نحوها كالرجوع إلى الأطباء والمهندسين. وليس هناك دليل خاص يشترط العدالة أو نحوها في اللغوى، كما ورد في المجتهد.

أقول: وهذاالوجه أقرب الوجوه فيإثبات حجية قول اللغوى، ولمأجد الآن مايقدح به.

الظهور التصورى والتصديقى

قيل: ان الظهور على قسمين: تصورى وتصديق.

١ـ الظهور التصورى الذي ينشأ من وضع اللفظ لمعنى مخصوص. وهو عبارة عن دلالة مفردات الكلام على معانيها اللغوية أو العرفية. وهو تابع للعلم بالوضع سواء كان في الكلام أو في خارجه قرينة على خلافه أو لم تكن.

٢ـ الظهور التصديق الذي ينشأ من مجموع الكلام. وهو عبارة عن دلالة جملة الكلام على ما يتضمنه من المعنى، فقد تكون دلالة الجملة مطابقة لدلالة المفردات وقد تكون مغايرة لهاكما إذا احتف الكلام بقرينة توجب صرف مفاد جملة الكلام عما يقتضيه مفاد المفردات. والظهور التصديق يتوقف على فراغ المتكلم من كلامه فان لكل متكلم ان يلحق بكلامه ما شاء من القرائن فمادام متشاغلاً بالكلام لا ينعقد لكلامه الظهور التصديق.

ويستتبع هذا الظهور التصديق ظهور ثان تصديق، وهو الظهور بأن هذا هو مراد المتكلم، وهذا هو المعين لمراد المتكلم في نفس الأمر. فيتوقف على عدم القرينة المتصلة والمنفصلة، لان القرينة مطلقاً تهدم هذا الظهور، بخلاف الظهور التصديق الأول فانه لاتهدمه القرينة المنفصلة.

أقول: ونحن لانتعقل هذا التقسيم، بل الظهور قسم واحد، وليس هو الا دلالة اللفظ على مراد المتكلم. وهذه الدلالة هي التي نسميها الدلالة التصديقية. وهي ان يلزم من العلم بصدور اللفظ من المتكلم العلم بمراده من اللفظ، أو يلزم منه الظن بمراده. والأول يسمى «النص»، ويختص الثاني باسم «الظهور».

ولا معنى للقول بأن اللفظ ظاهر ظهوراً تصورياً في معناه الموضوع له، وقد سبق في المقصد الأول[1] بيان حقيقة الدلالة، وان ما يسمونه بالدلالة التصورية ليست

١- المقصد الأول، ص ١٤.

بدلالة، وانما كان ذلك منهم تسامحاً في التعبير بل هي من باب تداعي المعاني، فلا علم ولا ظن فيها بمراد المتكلم، فلا دلالة فلا ظهور، وانما كان خطور. والفرق بعيد بينهما.

واما تقسيم الظهور التصديقي إلى قسمين فهو تسامح أيضاً، لأنه لايكون الظهور ظهوراً الا إذا كشف عن المراد الجدي للمتكلم اما على نحو اليقين أو الظن، فالقرينة المنفصلة لا محالة تهدم الظهور مطلقاً. نعم قبل العلم بها يحصل للمخاطب قطع بدوى أو ظن بدوى يزولان عند العلم بها، فيقال حينئذٍ قد انعقد للكلام ظهور على خلاف ما تقتضيه القرينة المنفصلة. وهذا كلام شايع عند الاصوليين[1]. وفي الحقيقة ان غرضهم من ذلك، الظهور الابتدائي البدوي الذي يزول عند العلم بالقرينة المنفصلة، لا أنه هناك ظهوران، ظهور لايزول بالقرينة المنفصلة وظهور يزول بها. ولا بأس ان يسمى هذا الظهور البدوي، الظهور الذاتى وتسميته بالظهور مسامحة على كل حال.

وعلى كل حال، سواء سمّيت الدلالة التصورية ظهوراً أم لم تسم، وسواء سمى الظن البدوي ظهوراً أم لم يسم، فان موضع الكلام في حجية الظهور، هو الظهور الكاشف عن مراد المتكلم بما هو كاشف وان كان كشفاً نوعياً.

وجه حجية الظهور

ان الدليل على حجية الظاهر منحصر في بناء العقلاء. والدليل يتألف من مقدمتين قطعيتين، على نحو ما تقدم في الدليل على حجية خبر الواحد من طريق بناء العقلاء. وتفصيلها هنا ان *نقول:*

المقدمة الاولى: إنّه من المقطوع به الذي لايعتريه الريب ان أهل المحاورة من العقلاء قد جرت سيرتهم العملية وتبانيهم في محاوراتهم الكلامية على اعتماد المتكلم على ظواهر كلامه في تفهيم مقاصده، ولايفرضون عليه ان يأتي بكلام قطعي في مطلوبه لايحتمل الخلاف. وكذلك ـ تبعاً لسيرتهم الاولى ـ تبانوا أيضاً على العمل

١- المقصد الأول، ص ١٠٥.

بظواهر كلام المتكلم والأخذ بها في فهم مقاصده، ولايحتاجون في ذلك إلى أن يكون كلامه نصاً في مطلوبه لايحتمل الخلاف. فلذلك يكون الظاهر حجة للمتكلم على السامع يحاسبه عليه ويحتج به عليه لو حمله على خلاف الظاهر، ويكون أيضاً حجة للسامع على المتكلم يحاسبه عليه ويحتج به عليه لو ادعى خلاف الظاهر. ومن أجل هذا يؤخذ المرء بظاهر إقراره ويدان به وان لم يكن نصاً في المراد.

المقدمة الثانية: إنّ من المقطوع به أيضاً ان الشارع المقدس لم يخرج في محاوراته واستعماله للألفاظ عن مسلك أهل المحاورة من العقلاء في تفهيم مقاصده بدليل ان الشارع من العقلاء بل رئيسهم، فهو متحد المسلك معهم، ولا مانع من اتحاده معهم في هذا المسلك، ولم يثبت من قبله ما يخالفه.

وإذا ثبتت هاتان المقدمتان القطعيتان لا محالة يثبت على سبيل الجزم ان الظاهر حجة عند الشارع، حجة له على المكلفين، وحجة معذرة للمكلفين.

هذا، ولكن وقعت لبعض الناس شكوك في عموم كل من المقدمتين، لابدّ من التعرض لها وكشف الحقيقة فيها. اما المقدمة الاولى، فقد وقعت عدة أبحاث فيها:

١ـ في ان تباني العقلاء على حجية الظاهر هل يشترط فيه حصول الظن الفعلي بالمراد؟

٢ـ في ان تبانيهم هل يشترط فيه عدم الظن بخلاف الظاهر؟

٣ـ في ان تبانيهم هل يشترط فيه جريان أصالة عدم القرينة؟

٤ـ في ان تبانيهم هل هو مختص بمن قصد افهامه فقط، أو يعم غيرهم فيكون الظاهر حجة مطلقاً؟

واما المقدمة الثانية، فقد وقع البحث فيها في حجية ظواهر الكتاب العزيز، بل قيل: ان الشارع ردع عن الأخذ بظواهر الكتاب فلم يكن متحد المسلك فيه مع العقلاء. وهذه المقالة منسوبة إلى الأخباريين. وعليه فينبغي البحث عن كل واحد واحد من هذه الامور، *فنقول*:

□ أ ـ اشتراط الظن الفعلي بالوفاق

قيل: لابدّ في حجية الظاهر من حصول ظن فعلي بمراد المتكلم، والا فهو ليس

بظاهر. يعنى أن المقوم لكون الكلام ظاهراً حصول الظن الفعلى للمخاطب بالمراد منه، والا فلايكون ظاهراً، بل يكون مجملاً.

أقول: من المعلوم ان الظهور صفة قائمة باللفظ، وهو كونه بحالة يكون كاشفاً عن مراد المتكلم ودالاً عليه، والظن بما هو ظن أمر قائم بالسامع لا باللفظ فكيف يكون مقوماً لكون اللفظ ظاهراً، وانما اقصى ما يقال انه يستلزم الظنّ، فمن هذه الجهة يتوهم ان الظن يكون مقوماً لظهوره.

وفي الحقيقة ان المقوم لكون الكلام ظاهراً عند أهل المحاورة هو كشفه الذاتى عن المراد، أي كون الكلام من شأنه ان يثير الظن عند السامع بالمراد منه، وان لم يحصل ظن فعلى للسامع، لان ذلك هو الصفة القائمة بالكلام المقومة لكونه ظاهراً عند أهل المحاورة. والمدرك لحجية الظاهر ليس الا بناء العقلاء فهو المتبع في أصل الحجية وخصوصياتها. الا ترى لايصح للسامع ان يحتج بعدم حصول الظن الفعلى عنده من الظاهر إذا أراد مخالفته مهماكان السبب لعدم حصول ظنه، مادام ان اللفظ بحالة من شأنه ان يثير الظن لدى عامة الناس.

وهذا ما يسمى بالظن النوعي، فيكتفى به في حجية الظاهر، كما يكتفى به في حجية خبر الواحد كما تقدم، والا لو كان الظن الفعلى معتبراً في حجية الظهور لكان كل كلام في آن واحد حجة بالنسبة إلى شخص غير حجة بالنسبة إلى شخص آخر. وهذا ما لايتوهمه أحد. ومن البديهي انه لايصح ادعاء ان الظاهر لكى يكون حجة لابدّ أن يستلزم الظن الفعلى عند جميع الناس بغير استثناء، والا فلايكون حجة بالنسبة إلى كل أحد.

☐ ب ـ اعتبار عدم الظن بالخلاف

قيل: ان لم يعتبر الظن بالوفاق فعلى الأقل يعتبر الا يحصل ظن بالخلاف.

قال الشيخ صاحب الكفاية في رده: «والظاهر ان سيرتهم على اتباعها [أي الظواهر] من غير تقييد بإفادتها الظن فعلاً، ولا بعدم الظن كذلك على خلافها قطعاً، ضرورة انه لا مجال للاعتذار من مخالفتها بعدم إفادتها الظن بالوفاق ولا بوجود

الظن بالخلاف»[1].

أقول: ان كان منشأ الظن بالخلاف أمر يصحّ في نـظر العـقلاء الاعـتماد عـليه في التفهيم، فانه لاينبغي الشك في ان مثل هذا الظن يضر في حجية الظهور بل ـ عـلى التحقيق ـ لايبقى معه ظهور للكلام حتى يكون موضعاً لبناء العـقلاء، لان الظـهور يكون حينئذٍ على طبق ذلك الأمر المعتمد عليه في التفهيم، حتى لو فرض ان ذلك الأمر ليس بأمارة معتبرة عند الشارع، لان الملاك في ذلك، بناء العقلاء.

واما إذاكان منشأ الظن ليس مما يصح الاعتماد عليه في التفهيم عند العقلاء فلا قيمة لهذا الظن من ناحية بناء العقلاء على اتباع الظـاهر، لان الظـهور قـائم في خـلافه، ولاينبغي الشك في عدم تأثير مثله في تبانيهم على حجية الظهور.

والظاهر ان مراد الشيخ صاحب الكفاية من «الظن بالخلاف» هذا القسم الثـاني فقط لا ما يعم القسم الأول. ولعل مراد القائل باعتبار عدم الظن بالخلاف هو القسم الأول فقط، لا ما يعم القسم الثاني، فيقع التصالح بين الطرفين.

□ ج ـ أصالة عدم القرينة

ذهب الشيخ الأعظم في رسائله إلى ان الاصول الوجودية ـ مثل أصالة الحـقيقة وأصالة العموم وأصالة الإطلاق ونحوها التي هي كلها أنـواع لأصـالة الظـهور ـ ترجع كلها إلى أصالة عدم القرينة، بمعنى ان أصالة الحقيقة ترجـع إلى أصـالة عـدم قرينة المجاز، وأصالة العموم إلى أصالة عدم المخصص ... وهكذا. والظاهر ان غرضه من الرجوع: ان حجية أصالة الظهور انما هي من جهة بناء العقلاء على حجية أصالة عدم القرينة.

وذهب الشيخ صاحب الكفاية إلى العكس من ذلك، أي انه يرى ان أصالة عدم القرينة هي التي ترجع إلى أصالة الظهور. يعنى أن العقلاء ليس لهم الا بناء واحد وهو البناء على أصالة الظهور، وهو نفسه بناء على أصالة عدم القـرينة، لا أنـه هـناك،

١-كفاية الاصول، ص٣٢٤، طبع مؤسسة النشر الاسلامي.

بناءان عندهم: بناء على أصالة عدم القرينة وبناء آخر على أصالة الظهور والبناء الثاني بعد البناء الأول ومتوقف عليه، ولا ان البناء على أصالة الظهور مرجع حجيته ومعناه إلى البناء على أصالة عدم القرينة.

أقول: الحق ان الأمر لا كما أفاده الشيخ الأعظم ولا كما أفاده صاحب الكفاية، فانه ليس هناك أصل عند العقلاء غير أصالة الظهور يصح ان يقال له: أصالة عدم القرينة، فضلاً عن أن يكون هو المرجع لأصالة الظهور أو ان أصالة الظهور هي المرجع له.

بيان ذلك: انه عند الحاجة إلى إجراء أصالة الظهور لابدّ أن يحتمل ان المتكلم الحكيم أراد خلاف ظاهر كلامه. وهذا الاحتمال لايخرج عن احدى صورتين لا ثالثة لهما:

الاولى، ان يحتمل إرادة خلاف الظاهر مع العلم بعدم نصب قرينة من قبله لا متصلة ولا منفصلة. وهذا الاحتمال اما من جهة احتمال الغفلة عن نصب القرينة أو احتمال قصد الايهام، أو احتمال الخطأ، أو احتمال قصد الهزل، أو لغير ذلك ـ فانه في هذه الموارد يلزم المتكلم بظاهر كلامه، فيكون حجة عليه، ويكون حجة له أيضاً على الآخرين. ولا تسمع منه دعوى الغفلة ونحوها، وكذلك لا تسمع من الآخرين دعوى احتمالهم للغفلة ونحوها، وهذا معنى أصالة الظهور عند العقلاء، أي ان الظهور هو الحجة عندهم ـ كالنص ـ بإلغاء كل تلك الاحتمالات.

ومن الواضح انّه في هذه الموارد لا موقع لأصالة عدم القرينة سالبة بانتفاء الموضوع، لأنه لا احتمال لوجودها حتى نحتاج إلى نفيها بالأصل. فلا موقع إذن في هذه الصورة للقول برجوع أصالة الظهور إلى هذا الأصل، ولا للقول برجوعه إلى أصالة الظهور.

الثانية، ان يحتمل إرادة خلاف الظاهر من جهة احتمال نصب قرينة خفيت علينا ـ فانه في هذه الصورة يكون موقع لتوهم جريان أصالة عدم القرينة، ولكن في الحقيقة ان معنى بناء العقلاء على أصالة الظهور ـ كما تقدم ـ انهم يعتبرون الظهور حجة كالنص بإلغاء احتمال الخلاف، أي احتمال كان. ومن جملة الاحتمالات التي تلغى ان وجدت، احتمال نصب القرينة. وحكمه حكم احتمال الغفلة ونحوها من جهة انه احتمال

ملغى ومنفي لدى العقلاء.

وعليه، فالمنفي عند العقلاء هو الاحتمال، لا ان المنفي وجود القرينة الواقعية، لان القرينة الواقعية غير الواصلة لا أثر لها في نظر العقلاء ولاتضر في الظهور حتى يحتاج إلى نفيها بالأصل، بينما ان معنى أصالة عدم القرينة ـ لو كانت ـ البناء على نفي وجود القرينة، لا البناء على نفي احتمالها، والبناء على نفي الاحتمال هو معنى البناء على أصالة الظهور ليس شيئاً آخر.

وإذا اتضح ذلك يكون واضحا لدينا انه ليس للعقلاء في هذه الصورة الثانية أيضاً أصل يقال له «أصالة عدم القرينة»، حتى يقال برجوعه إلى أصالة الظهور أو برجوعها إليه، سالبة بانتفاء الموضوع.

والخلاصة: انه ليس لدى العقلاء الا أصل واحد، هو أصالة الظهور، وليس لهم الا بناء واحد، وهو البناء على إلغاء كل احتمال ينافي الظهور: من نحو احتمال الغفلة، أو الخطأ، أو تعمد الايهام، أو نصب القرينة على الخلاف أو غير ذلك. فكل هذه الاحتمالات ـ ان وجدت ـ ملغية في نظر العقلاء، وليس معنى إلغائها الا اعتبار الظهور حجة كأنه نص لا احتمال معه بالخلاف، لا أنه هناك لدى العقلاء اصول متعددة وبناءات مترتبة مترابطة، كما ربما يتوهم، حتى يكون بعضها متقدما على بعض، أو بعضها يساند بعضا.

نعم، لا بأس بتسمية إلغاء احتمال الغفلة بأصالة عدم الغفلة من باب المسامحة، وكذلك تسمية إلغاء احتمال القرينة بأصالة عدمها... وهكذا في كل تلك الاحتمالات ولكن ليس ذلك الا تعبيرا آخر عن أصالة الظهور. ولعل من يقول برجوع أصالة الظهور إلى أصالة عدم القرينة أو بالعكس أراد هذا المعنى من أصالة عدم القرينة. وحينئذٍ لو كان هذا مرادهم لكان كل من القولين صحيحاً ولكان مآلهما واحداً، فلا خلاف.

❑ د ـ حجية الظهور بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام

ذهب المحقق القمي في قوانينه إلى عدم حجية الظهور بالنسبة إلى من لم يقصد

إفهامه بالكلام. ومثل لغير المقصودين بالإفهام بـاهل زمـاننا وأمـثالهم الذيـن لم يشافهوا بالكتاب العزيز وبالسنّة، نـظراً إلى ان الكـتاب العـزيز ليست خـطاباته موجهة لغير المشافهين، وليس هو من قبيل تأليفات المصنفين التي يقصد بها إفهام كل قاريء لها. واما السنة فبالنسبة إلى الأخبار الصادرة عن المعصومين في مقام الجواب عن سؤال السائلين لايقصد منها الا إفهام السائلين دون سواهم.

أقول: ان هذا القول لايستقيم، وقد ناقشه كل من جاء بعده من المحققين، وخلاصة ما ينبغي مناقشته به ان يقال: ان هذا كلام مجمل غير واضح، فما الغرض من نفي حجية الظهور بالنسبة إلى غير المقصود إفهامه؟

١ـان كان الغرض ان الكلام لا ظهور ذاتي له بالنسبة إلى هذا الشخص فهو أمر يكذبه الوجدان.

٢ـوان كان الغرض ـكما قيل في توجيه كلامه ـدعوى انه ليس للعقلاء بناء على إلغاء احتمال القرينة في الظواهر بالنسبة إلى غير المقصود بالإفهام، فهي دعوى بـلا دليل، بل المعروف في بناء العقلاء عكس ذلك، قال الشيخ الانصاري في مـقام رده: «انه لا فرق في العمل بالظهور اللفظي وأصالة عدم الصارف عن الظاهر: بين مـن قصد إفهامه ومن لم يقصد».

٣ـوان كان الغرض ـكما قيل في توجيه كلامه أيضاً ـانه لما كان من الجائز عقلاً ان يعتمد المتكلم الحكيم على قرينة غير معهودة ولا معروفة الا لدى من قصد إفهامه، فهو احتمال لاينفيه العقل، لأنه لايقبح من الحكيم ولايلزم نـقض غـرضه إذا نـصب قرينة تخفى على غير المقصودين بالإفهام. ومثل هذه القـرينة الخـفية عـلى تـقدير وجودها لايتوقع من غير المقصود بالإفهام ان يعثر عليها بعد الفحص.

فهو كلام صحيح في نفسه الا أنه غير مرتبط بما نحن فـيه، أي لايـضر بحـجية الظهور ببناء العقلاء.

وتوضيح ذلك: ان الذي يقوّم حجية الظهور هو نفي احتمال القرينة ببناء العقلاء لا نفي احتمالها بحكم العقل، ولا ملازمة بينهما، أي انه إذاكان احتمال القرينة لاينفيه العقل

فلايلزم منه عدم نفيه ببناء العقلاء النافع في حجية الظهور. بل الأمر أكثر من ان يقال انه لا ملازمة بينهما، فان الظهور لايكون ظهوراً الا إذا كان هناك احتمال للقرينة غير منفي بحكم العقل، والا لو كان احتمالها منفيا بحكم العقل كان الكلام نصا لا ظاهراً.

وعلى نحو العموم *نقول*: لايكون الكلام ظاهراً ليس بنص قطعي في المقصود الا إذا كان مقترنا باحتمال عقلي أو احتمالات عقلية غير مستحيلة التحقق، مثل احتمال خطأ المتكلم، أو غفلته، أو تعمده للايهام لحكمة، أو نصبه لقرينة تخفى على الغير أو لاتخفى. ثم لايكون الظاهر حجة الا إذا كان البناء العملي من العقلاء على إلغاء مثل هذه الاحتمالات، أي عدم الاعتناء بها في مقام العمل بالظاهر.

وعليه، فالنفي الادعائي العملي للاحتمالات هو المقوم لحجية الظهور، لا نفي الاحتمالات عقلاً من جهة استحالة تحقق المحتمل، فانه إذا كانت الاحتمالات مستحيلة التحقق لاتكون محتملات ويكون الكلام حينئذٍ نصا لانحتاج في الأخذ به إلى فرض بناء العقلاء على إلغاء الاحتمالات.

وإذا اتضح ذلك نستطيع ان نعرف ان هذا التوجيه المذكور للقول بالتفصيل في حجية الظهور لا وجه له، فانه أكثر ما يثبت به ان نصب القرينة الخفية بالنسبة إلى من لم يقصد إفهامه أمر محتمل غير مستحيل التحقق، لأنه لايقبح من الحكيم ان يصنع مثل ذلك، فالقرينة محتملة عقلاً. ولكن هذا لايمنع من أن يكون البناء العملي من العقلاء على إلغاء مثل هذا الاحتمال، سواء أمكن ان يعثر على هذه القرينة بعد الفحص ـ لو كانت ـ أو لايمكن.

٤ـ ثم على تقدير تسليم الفرق في حجية الظهور بين المقصود بالإفهام وبين غيره، فالشأن كل الشأن في انطباق ذلك على واقعنا بالنسبة إلى الكتاب العزيز والسنة:

اما الكتاب العزيز، فانه من المعلوم لنا ان التكاليف التي يتضمنها عامة لجميع المكلفين ولا اختصاص لها بالمشافهين. وبمقتضى عمومها يجب الا تقترن بقرائن تخفى على غير المشافهين. بل لا شك في ان المشافهين ليسوا وحدهم المقصودين بالإفهام بخطابات القرآن الكريم.

واما السنة، فان الأحاديث الحاكية لها على الأكثر تتضمن تكاليف عامة لجميع المكلفين أو المقصود بها إفهام الجميع حتى غير المشافهين، وقلما يقصد بها إفهام خصوص المشافهين في بعض الجوابات على اسئلة خاصة. وإذا قصد ذلك فان التكليف فيها لابدّ أن يعم غير السائل بقاعدة الاشتراك. ومقتضى الامانة في النقل وعدم الخيانة من الراوي المفروض فيه ذلك ان ينبه على كل قرينة دخيلة في الظهور، ومع عدم بيانها منه يحكم بعدمها.

▢ هـ ـ حجية ظواهر الكتاب

نسب إلى جماعة من الأخباريين القول بعدم حجية ظواهر الكتاب العزيز، وأكّدوا انّه لايجوز العمل بها من دون ان يرد بيان وتفسير لها من طريق آل البيت عليهم السلام.

أقول: انّ القائلين بحجية ظواهر الكتاب:

١ـ لايقصدون حجية كل ما في الكتاب، وفيه آيات محكمات وآخر متشابهات. بل المتشابهات لايجوز تفسيرها بالرأي. ولكن التميز بين المحكم والمتشابه ليس بالأمر العسير على الباحث المتدبر، إذا كان هذا ما يمنع من الأخذ بالظواهر التي هي من نوع المحكم.

٢ـ لايقصدون ـ أيضاً ـ بالعمل بالمحكم من آياته جواز التسرع بالعمل به من دون فحص كامل عن كل ما يصلح لصرفه عن الظهور في الكتاب والسنة من نحو الناسخ والمخصص والمقيد وقرينة المجاز...

٣ـ لايقصدون ـ أيضاً ـ انه يصح لكل أحد ان يأخذ بظواهره وان لم تكن له سابقة معرفة وعلم ودراسة لكل ما يتعلق بمضمون آياته. فالعامي وشبه العامي ليس له ان يدعى فهم ظواهر الكتاب والأخذ بها.

وهذا أمر لا اختصاص له بالقرآن، بل هذا شأن كل كلام يتضمن المعارف العالية والامور العلمية وهو يتوخّى الدقة في التعبير. الا ترى ان لكل علم أهلاً يرجع إليهم في فهم مقاصد كتب ذلك العلم، وان له اصحاباً يؤخذ منهم آراء ما فيه من مؤلفات. مع ان هذه الكتب والمؤلفات لها ظواهر تجري على قوانين الكلام واصول اللغة،

وسنن أهل المحاورة هي حجة على المخاطبين بها وهي حجة على مؤلفيها، ولكن لايكفي للعامى ان يرجع إليها ليكون عالما بها أو يحتج بها أو يحتج بها عليه بغير تلمذة على أحد أهلها، ولو فعل ذلك هل تراه لايؤنب على ذلك ولايلام. وكل ذلك لايسقط ظواهرها عن كونها حجة في نفسها، ولايخرجها عن كونها ظواهر يصح الاحتجاج بها.

وعلى هذا، فالقرآن الكريم إذ نقول انه حجة على العباد، فليس معنى ذلك ان ظواهره كلها هي حجة بالنسبة إلى كل أحد حتى بالنسبة إلى من لم يتزود بشيء من العلم والمعرفة.

وحينئذٍ نقول لمن ينكر حجية ظواهر الكتاب: ماذا تعنى من هذا الانكار؟

١ـ ان كنت تعنى هذا المعنى الذي تقدم ذكره، وهو عدم جواز التسرع بالأخذ بها من دون فحص عما يصلح لصرفها عن ظواهرها وعدم جواز التسرع بالأخذ بها من كل أحد ـ فهو كلام صحيح. وهو أمر طبيعي في كل كلام عال رفيع، وفي كل مؤلف في المعارف العالية. *ولكن قلنا:* انه ليس معنى ذلك ان ظواهره مطلقاً ليست بحجة بالنسبة إلى كل أحد.

٢ـ وان كنت تعنى الجمود على خصوص ما ورد من آل البيت عليهم السلام، على وجه لايجوز التعرض لظواهر القرآن والأخذ بها مطلقاً فيما لم يرد فيه بيان من قبلهم، حتى بالنسبة إلى من يستطيع فهمه من العارفين بمواقع الكلام وأساليبه ومقتضيات الأحوال، مع الفحص عن كل ما يصلح للقرينة أو ما يصلح لنسخه ـ فانه أمر لايثبته ما ذكروه له من أدلة.

كيف، وقد ورد عنهم عليهم السلام إرجاع الناس إلى القرآن الكريم، مثل ما ورد من الأمر بعرض الأخبار المتعارضة عليه، بل ورد عنهم ما هو اعظم من ذلك وهو عرض كل ما ورد عنهم على القرآن الكريم، كما ورد عنهم الأمر برد الشروط المخالفة للكتاب في أبواب العقود، ووردت عنهم أخبار خاصة دالة على جواز التمسك بظواهره نحو قوله عليه السلام لزُرارة لما قال له: «من اين علمت ان المسح ببعض الرأس؟»

فقال عليه‌السلام: «لمكان الباء»[1] ويقصد الباء من قوله تعالى: ﴿وَامسَحُوا بِرُؤُوسِكُم﴾[2]. فعرّف زرارة كيف يستفيد الحكم من ظاهر الكتاب.

ثم إذا كان يجب الجمود على ما ورد من أخبار بيت العصمة فان معنى ذلك هو الأخذ بظواهر أقوالهم لا بظواهر الكتاب. وحينئذٍ ننقل الكلام إلى نفس أخبارهم حتى فيما يتعلق منها بتفسير الكتاب، *فنقول*: هل يكفي لكل أحد ان يرجع إلى ظواهرها من دون تدبر وبصيرة ومعرفة، ومن دون فحص عن القرائن وإطلاع على كل ما دخل في مضامينها؟

بل هذه الأخبار لاتقل من هذه الجهة عن ظواهر الكتاب، بل الأمر فيها اعظم لان سندها يحتاج إلى تصحيح وتنقيح وفحص، ولان جملة منها منقول بالمعنى، وما ينقل بالمعنى لايحرز فيه نص ألفاظ المعصوم وتعبيره ولا مراداته. ولايحرز في أكثرها ان النقل كان لنص الألفاظ.

واما ما ورد من النهي عن التفسير بالرأي، مثل النبوى المشهور: «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»[3] فالجواب عنه ان التفسير غير الأخذ بالظاهر والأخذ بالظاهر لايسمى تفسيراً. على أن مقتضى الجمع بينها وبين تلك الأخبار المجوّزة للاخذ بالكتاب والرجوع إليه حمل التفسير بالرأي ـ إذا سلمنا انه يشمل الأخذ بالظاهر ـ على معنى التسرع بالأخذ به بالاجتهادات الشخصية من دون فحص ومن دون سابق معرفة وتأمل ودراسة كما يعطيه التعليل في بعضها بأن فيه ناسخاً ومنسوخاً، وعاماً وخاصاً. مع انه في الكتاب العزيز من المقاصد العالية ما لاينالها الا أهل الذكر، وفيه ما يقصر عن الوصول إلى إدراكه أكثر الناس. ولايزال تنكشف له من الاسرار ما كان خافياً على المفسرين كلما تقدمت العلوم والمعارف مما يوجب الدهشة ويحقق اعجازه من هذه الناحية.

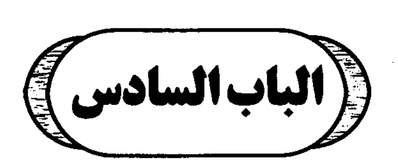
١- من لا يحضره الفقيه، ٣٠/١.
٢- المائدة /٦.
٣- راجع ميزان الحكمة، ٩٥/٨.

والتحقيق ان في الكتاب العزيز جهات كثيرة من الظهور تختلف ظهوراً وخفاء، وليست ظواهره من هذه الناحية على نسق واحد بالنسبة إلى أكثر الناس، وكذلك كل كلام، ولايخرج الكلام بذلك عن كونه ظاهراً يصلح للاحتجاج به عند أهله. بل قد تكون الآية الواحدة لها ظهور من جهة لايخفى على كل أحد، وظهور آخر يحتاج إلى تأمل وبصيرة فيخفى على كثير من الناس.

ولنضرب لذلك مثلاً قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾[1]، فان هذه الآية الكريمة ظاهرة في ان الله تعالى قد أنعم على نبيه محمد صلى الله عليه وآله باعطائه الكوثر. وهذا الظهور بهذا المقدار لا شك فيه لكل أحد. ولكن ليس كل الناس فهموا المراد من «الكوثر» فقيل: المراد به نهر في الجنة. وقيل: المراد القرآن والنبوة. وقيل: المراد به ابنته فاطمة عليها السلام. وقيل غير ذلك. ولكن من يدقق في السورة يجد ان فيها قرينة على المراد منه، وهي الآية التي بعدها ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾[2] و «الأبتر»: الذي لا عقب له، فانه بمقتضى المقابلة يفهم منها ان المراد الانعام عليه بكثرة العقب والذرية. وكلمة «الكوثر» لاتأبى عن ذلك، فان «فوعل» تأتي للمبالغة، فيراد بها المبالغة في الكثرة، والكثرة: نماء العدد. فيكون المعنى: انا اعطيناك الكثير من الذرية والنسل. وبعد هذه المقارنة ووضوح معنى الكوثر يكون للآية ظهور يصح الاحتجاج به ولكنه ظهور بعد التأمل والتبصر. وحينئذٍ ينكشف صحة تفسير كلمة «الكوثر» بفاطمة عليها السلام لانحصار ذريته الكثيرة من طريقها، لا على أن تكون الكلمة من أسمائها.

١- الكوثر /١.

٢- الكوثر /٣.



الباب السادس

الشُهرة

□ تمهيد

إنّ الشهرة لغةً تتضمن معنى ذيوع الشيء ووضوحه. ومنه قولهم: «شهر فلان سيفه»، و«سيف مشهور».

وقد أطلقت الشهرة باصطلاح أهل الحديث على كل خبر كثر راويه على وجه لايبلغ حد التواتر. والخبر يقال له حينئذٍ: مشهور، كما قد يقال له: مستفيض.

وكذلك يطلقون «الشهرة» باصطلاح الفقهاء على ما لايبلغ درجة الإجماع من الأقوال في المسألة الفقهية. فهي عندهم لكل قول كثر القائل به في مقابل القول النادر. والقول يقال به: مشهور، كما ان المفتين الكثيرين أنفسهم يقال لهم: مشهور، فيقولون: ذهب المشهور إلى كذا، وقال المشهور بكذا ... وهكذا.

وعلى هذا، فالشهرة في الاصطلاح على قسمين:

١ـ *الشهرة في الرواية*، وهي كما تقدم عبارة عن شيوع نقل الخبر من عدة رواة على وجه لايبلغ حد التواتر. ولايشترط في تسميتها بالشهرة ان يشتهر العمل بالخبر عند الفقهاء أيضاً، فقد يشتهر وقد لايشتهر. وسيأتي في مبحث التعادل والتراجيح ان هذه الشهرة من اسباب ترجيح الخبر على ما يعارضه من الأخبار. فيكون الخبر المشهور حجة من هذه الجهة.

٢ـ *الشهرة في الفتوى*، وهي كما تقدم عبارة عن شيوع الفتوى عند الفقهاء بحكم شرعي، وذلك بأن يكثر المفتون على وجه لاتبلغ الشهرة درجة الإجماع الموجب

للقطع بقول المعصوم.

فالمقصود بالشهرة ـ إذن ـ ذيوع الفتوى الموجبة للاعتقاد بمطابقتها للواقع من غير ان يبلغ درجة القطع.

وهذه الشهرة في الفتوى على قسمين من جهة وقوع البحث عنها والنزاع فيها:

الأول: ان يعلم فيها ان مستندها خبر خاص موجود بين أيدينا. وتسمى حينئذٍ «الشهرة العملية». وسيأتي في باب التعادل والتراجيح البحث عما إذا كانت هذه الشهرة العملية موجبة لجبر الخبر الضعيف من جهة السند، والبحث أيضاً عما إذا كانت موجبة لجبر الخبر غير الظاهر من جهة الدلالة.

الثاني: الا يعلم فيها ان مستندها أي شيء هو، فتكون شهرة في الفتوى مجردة، سواء كان هناك خبر على طبق الشهرة ولكن لم يستند إليه المشهور أو لم يعلم استنادهم إليه، أم لم يكن خبر أصلاً. وينبغي ان تسمى هذه بـ«الشهرة الفتوائية».

وهي ـ أعني الشهرة الفتوائية ـ موضوع بحثنا هنا الذي لأجله عقدنا هذا الباب، فقد قيل[1]: ان هذه الشهرة حجة على الحكم الذي وقعت عليه الفتوى من جهة كونها شهرة فتكون من الظنون الخاصة كخبر الواحد. وقيل: لا دليل على حجيتها. وهذا الاختلاف بعد الاتفاق على أن فتوى مجتهد واحد أو أكثر ما لم تبلغ الشهرة لاتكون حجة على مجتهد آخر ولايجوز التعويل عليها. وهذا معنى ما ذهبوا إليه من عدم جواز التقليد، أي بالنسبة إلى من يتمكن من الاستنباط.

والحق انه لا دليل على حجية الظن الناشيء من الشهرة، مهما بلغ من القوة، وان كان من المسلم به ان الخبر الذي عمل به المشهور حجة ولو كان ضعيفاً من ناحية السند، كما سيأتي بيانه في محله. وقد ذكروا لحجية الشهرة جملة من الأدلة كلها مردودة:

١- نسب الى الشهيد الأول ترجيحه هذا القول ونقله عن بعض الأصحاب من دون ان يذكر اسمه. ونسب أيضاً الى المحقق الخوانساري اختيار هذا القول وعزى كذلك الى صاحب المعالم. ولكن الشهرة على خلافهم. (المؤلف)

الدليل الأول ـ اولويتها من خبر العادل

قيل: ان أدلة حجية خبر الواحد تدل على حجية الشهرة بمفهوم الموافقة، نظراً إلى ان الظن الحاصل من الشهرة أقوى غالباً من الظن الحاصل من خبر الواحد حتى العادل. فالشهرة أولى بالحجية من خبر العادل.

والجواب: ان هذا المفهوم انما يتم إذا أحرزنا على نحو اليقين ان العلة في حجية خبر العادل هو إفادته الظن ليكون ما هو أقوى ظناً أولى بالحجية. ولكن هذا غير ثابت في وجه حجية خبرالواحد إذا لم يكن الثابت عدم اعتبارالظن الفعلي.

الدليل الثاني ـ عموم تعليل آية النبأ

وقيل: ان عموم التعليل في آية النبأ ﴿أَنْ تُصيبُوا قَوماً بِجَهالَةٍ﴾[1] يدل على اعتبار مثل الشهرة: لان الذي يفهم من التعليل ان الإصابة من الجهالة هي المانع من قبول خبر الفاسق بلا تبين. فيدل على أن كل ما يؤمن معه من الإصابة بجهالة فهو حجة يجب الأخذ به. والشهرة كذلك.

والجواب: ان هذا ليس تمسكاً بعموم التعليل ـ على تقدير تسليم ان هذه الفقرة من الآية واردة مورد التعليل وقد تقدم بيان ذلك في أدلة حجية خبر الواحد ـ بل هذا الاستدلال تمسك بعموم نقيض التعليل. ولا دلالة في الآية على نقيض التعليل بالضرورة، لان هذه الآية نظير نهي الطبيب عن بعض الطعام لأنه حامض مثلاً، فان هذا التعليل لايدل على أن كل ما هو ليس بحامض يجوز أو يجب أكله. وكذلك هنا، فان حرمة العمل بنبأ الفاسق بدون تبين لأنه يستلزم الإصابة بجهالة لاتدل على وجوب الأخذ بكل ما يؤمن فيه ذلك وما لايستلزم الإصابة بجهالة. واما دلالتها على خصوص حجية خبر الواحد العادل فقد استفدناه من طريق آخر، وهو طريق مفهوم الشرط على ما تقدم شرحه، لا من طريق عموم نقيض التعليل.

وبعبارة اخرى: ان أكثر ما تدل الآية في تعليلها على أن الإصابة بجهالة مانع عن

١- الحجرات ٦/.

تأثير المقتضى لحجية الخبر، ولاتدل على وجود المقتضى للحجية في كل شيء آخر حيث لايوجد فيه المانع حتى تكون دالة على حجية مثل الشهرة المفقود فيها المانع. أو *نقول*: إنّ فقدان المانع عن الحجية في مثل الشهرة لايستلزم وجود المقتضى فيها للحجية ولاتدل الآية على أن كل ما ليس فيه مانع ففيه المقتضى موجود.

الدليل الثالث ـ دلالة بعض الأخبار

قيل: ان بعض الأخبار دالة على اعتبار الشهرة، مثل مرفوعة زرارة:

قال زرارة: قلت: جعلت فداك! يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان، فبأيهما نعمل؟ قال عليه السلام: خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذّ النادر. قلت: يا سيدى هما معاً مشهوران مأثوران عنكم. قال: خذ بما يقوله أعدلهما ... إلى آخر الخبر[1].

والاستدلال بهذه المرفوعة من وجهين:

الأول: إنّ المراد من الموصول في قوله: «بما اشتهر» مطلق المشهور بما هو مشهور، لا خصوص الخبر، فيعم المشهور بالفتوى، لان الموصول من الأسماء المبهمة التي تحتاج إلى ما يعين مدلولها، والمعين لمدلول الموصول هي الصلة، وهنا وهي قوله «اشتهر» تشمل كل شيء اشتهر حتى الفتوى.

الثاني: إنّه على تقدير ان يراد من الموصول خصوص الخبر فان المفهوم من المرفوعة اناطة الحكم بالشهرة. فتدل على أن الشهرة بما هي شهرة توجب اعتبار المشتهر. فيدور الحكم معها حيثما دارت، فالفتوى المشتهرة أيضاً معتبرة كالخبر المشهور.

والجواب: امّا عن الوجه الأول، فبأن الموصول كما يتعين المراد منه بالصلة كذلك يتعين بالقرائن الاخرى المحفوفة به. والذي يعينه هنا السؤال المتقدم عليه، إذ السؤال وقع عن نفس الخبر والجواب لابدّ أن يطابق السؤال. وهذا نظير ما لو سئلت: أي

١ـ غوالى اللئالى، ١٣٣/٤ ـ جامع أحاديث الشيعة، ابواب المقدمات، ٦٢/١.

اخوتك أحب إليك؟ فاجبت: من كان أكبر مني، فانه لاينبغي ان يتوهم أحد ان الحكم في هذا الجواب يعمّ كل من كان أكبر منك ولو كان من غير اخوتك.

واما عن الوجه الثاني، فبأنه بعد وضوح إرادة الخبر من الموصول يكون الظاهر من الجملة تعليق الحكم على الشهرة في خصوص الخبر، فيكون المناط في الحكم شهرة الخبر بما انها شهرة الخبر، لا الشهرة بما هي وان كانت منسوبة لشيء آخر.

وكذلك يقاس الحال في مقبولة ابن حنظلة الآتية في باب التعادل والتراجيح.

تنبيه

من المعروف عن المحققين من علمائنا انهم لايجرأون على مخالفة المشهور الا مع دليل قوي ومستند جلي يصرفهم عن المشهور. بل ما زالوا يحرصون على موافقة المشهور وتحصيل دليل يوافقه ولو كان الدال على غيره أولى بالأخذ وأقوى في نفسه، وما ذلك من جهة التقليد للأكثر ولا من جهة قولهم بحجية الشهرة. وانما منشأ ذلك اكبار المشهور من آراء العلماء لاسيما إذا كانوا من أهل التحقيق والنظر.

وهذه طريقة جارية في سائر الفنون، فان مخالفة أكثر المحققين في كل صناعة لاتسهل الا مع حجة واضحة وباعث قوي، لان المنصف قد يشك في صحة رأيه مقابل المشهور فيجوّز على نفسه الخطأ، ويخشى أن يكون رأيه عن جهل مركب لاسيما إذا كان قول المشهور هو الموافق للاحتياط.



السّيرة

المقصود من «السيرة» ـ كما هو واضح ـ استمرار عادة الناس وتبانيهم العملي على فعل شيء، أو ترك شيء.

والمقصود بالناس: اما جميع العقلاء والعرف العام من كل ملة ونحلة، فيعم المسلمين وغيرهم. وتسمى السيرة حينئذٍ «السيرة العقلائية». والتعبير الشايع عند الاصوليين المتأخرين تسميتها بـ«بناء العقلاء». واما جميع المسلمين بما هم مسلمون، أو خصوص أهل نحلة خاصة منهم كالامامية مثلاً. وتسمى السيرة حينئذٍ «سيرة المتشرعة» أو «السيرة الشرعية» أو «السيرة الاسلامية».

وينبغي التنبيه على حجية كل من هذين القسمين لاستكشاف الحكم الشرعي فيما جرت عليه السيرة، وعلى مدى دلالة السيرة، *فنقول:*

١ـ حجية بناء العقلاء

لقد تكلمنا أكثر من مرة فيما سبق من هذا الجزء عن «بناء العقلاء»، واستدللنا به على حجية خبر الواحد وحجية الظواهر. وقد أشبعنا الموضوع بحثاً في مسألة «حجية قول اللغوى»[1].

وهناك قلنا: إنّ بناء العقلاء لايكون دليلاً الا إذا كان يستكشف منه على نحو اليقين موافقة الشارع وامضاؤه لطريقة العقلاء، لان اليقين تنتهي إليه حجية كل حجة.

١- المقصد الثالث، ص ٣٧٤.

وقلنا هناك: إنّ موافقة الشارع لاتستكشف على نحو اليقين الا بأحد شروط ثلاثة. ونذكر خلاصتها هنا باسلوب آخر من البيان.

فنقول: إنّ السيرة اما ان ينتظر فيها أن يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء، إذ لا مانع من ذلك.

واما الا ينتظر ذلك، لوجود مانع من اتحاده معهم في المسلك، كما في الاستصحاب.

فان كان الأول، فان ثبت من الشارع الردع عن العمل بها فلا حجية فيها قطعاً. وان لم يثبت الردع منه فلابدّ أن يعلم اتحاده في المسلك معهم، لأنه أحد العقلاء، بل رئيسهم، فلو لم يرتضها ولم يتخذها مسلكاً له كسائر العقلاء لبين ذلك ولردعهم عنها ولذكر لهم مسلكه الذي يتخذه بدلاً عنها، لاسيا في الأمارات المعمول بها عند العقلاء، كخبر الواحد الثقة والظواهر.

وان كان الثاني، فاما ان يعلم جريان سيرة العقلاء في العمل بها في الامور الشرعية، كما في الاستصحاب. واما الا يعلم ذلك كما في الرجوع إلى أهل الخبرة في إثبات اللغات. فان كان الأول، فنفس عدم ثبوت ردعه كافٍ في استكشاف موافقته لهم، لان ذلك مما يعنيه ويهمه، فلو لم يرتضها ـ وهي بمرأي ومسمع منه ـ لردعهم عنها، ولبلغهم بالردع، بأي نحو من انحاء التبليغ، فبمجرد عدم ثبوت الردع منه نعلم بموافقته، ضرورة ان الردع الواقعي غير الواصل لايعقل أن يكون ردعاً فعلياً وحجة.

وبهذا نثبت حجية مثل الاستصحاب ببناء العقلاء، لأنه لما كان مما بنى على العمل به العقلاء بما فيهم المسلمون وقد اجروه في الامور الشرعية بمرأي ومسمع من الامام، والمفروض انه لم يكن هناك ما يحول دون إظهار الردع وتبليغه من تقية ونحوها ـ فلابدّ أن يكون الشارع قد ارتضاه طريقة في الامور الشرعية.

وان كان الثاني (أي لم يعلم ثبوت السيرة في الامور الشرعية) فانه لايكفي حينئذٍ في استكشاف موافقة الشارع عدم ثبوت الردع منه، إذ لعله ردعهم عن إجرائها في الامور الشرعية فلم يجروها، أو لعلهم لم يجروها في الامور الشرعية من عند أنفسهم

فلم يكن من وظيفة الشارع ان يردع عنها في غير الامور الشرعية لو كان لا يرتضيها في الشرعيات. وعليه، فلأجل استكشاف رضا الشارع وموافقته على إجرائها في الشرعيات لابدّ من إقامة دليل خاص قطعي على ذلك.

وبعض السير من هذا القبيل قد ثبت عن الشارع امضاؤه لها، مثل الرجوع إلى أهل الخبرة عند النزاع في تقدير قيم الأشياء ومقاديرها، نظير القيميات المضمونة بالتلف ونحوه، وتقدير قدر الكفاية في نفقة الأقارب ونحو ذلك.

اما ما لم يثبت فيها دليل خاص كالسيرة في الرجوع إلى أهل الخبرة في اللغات، فلا عبرة بها، وان حصل الظن منها، لان الظن لايغنى عن الحق شيئاً. كما تقدم ذلك هناك.

٢ـ حجية سيرة المتشرعة

ان السيرة عند المتشرعة من المسلمين على فعل شيء أو تركه هي في الحقيقة من نوع الإجماع، بل هي أرقي أنواع الإجماع، لانها إجماع عملي، من العلماء وغيرهم. والإجماع في الفتوى إجماع قولى، ومن العلماء خاصة.

والسيرة على نحوين: تارةً يعلم فيها انها كانت جارية في عصور المعصومين عليهم السلام، حتى يكون المعصوم أحد العاملين بها أو يكون مقرراً لها، واخرى لايعلم ذلك أو يعلم حدوثها بعد عصورهم.

فان كانت على النحو الأول، فلا شك في انها حجة قطعية على موافقة الشارع، فتكون بنفسها دليلاً على الحكم كالإجماع القولى الموجب للحدس القطعي برأي المعصوم. وبهذا تختلف[1] عن «سيرة العقلاء» فانها انما تكون حجة إذا ثبت من دليل آخر إمضاء الشارع لها ولو من طريق عدم ثبوت الردع من قبله كما سبق.

وان كانت على النحو الثاني، فلانجد مجالاً للاعتماد عليها في استكشاف موافقة المعصوم على نحو القطع واليقين، كما قلنا في الإجماع، وهي نوع منه. بل هي دون الإجماع القولى في ذلك كما سيأتي وجهه.

١- راجع حاشية شيخنا الإصفهاني قدس سره على مكاسب الشيخ، ص٢٥. (المؤلف)

قال الشيخ الأعظم ﷺ في كتاب البيع في مبحث المعاطاة: «واما ثبوت السيرة واستمرارها على التوريث ـ يقصد توريث ما يباع معاطاة ـ فهي كسائر سيراتهم الناشئة من المسامحة وقلة المبالاة في الدين، مما لايحصى في عباداتهم، ومعاملاتهم، كما لايخفى»[١].

ومن الواضح انه يعنى من السيرة هذا النحو الثاني. والسر في عدم الاعتماد على هذا النحو من السيرة، هو ما نعرف من اسلوب نشأة العادات عند البشر وتأثير العادات على عواطف الناس: ان بعض الناس المتنفذين أو المغامرين قد يعمل شيئاً، استجابة لعادة غير اسلامية أو هوى في نفسه، أو لتأثيرات خارجية نحو تقليد الاغيار، أو لبواعث انفعالات نفسية مثل حب التفوق على الخصوم أو إظهار عظمة شخصه أو دينه أو نحو ذلك. ويأتي آخر فيقلد الأول في عمله، ويستمر العمل، فيشيع بين الناس من دون ان يحصل من يردعهم عن ذلك، لغفلة، أو لتسامح، أو لخوف، أو لغلبة العاملين فلايصغون إلى من ينصحهم، أو لغير ذلك.

وإذا مضت على العمل عهود طويلة يتلقاه الجيل بعد الجيل، فيصبح سيرة المسلمين، وينسى تأريخ تلك العادة. وإذا استقرت السيرة يكون الخروج عليها خروجاً على العادات المستحكمة التي من شأنها ان تتكوّن لها قدسية واحترام لدى الجمهور، فيعدون مخالفتها من المنكرات القبيحة، وحينئذٍ يتراءى انها عادة شرعية وسيرة اسلامية، وان المخالف لها مخالف لقانون الاسلام وخارج على الشرع.

ويشبه أن يكون من هذا الباب سيرة تقبيل اليد، والقيام احتراما للقادم، والإحتفاء بيوم النوروز، وزخرفة المساجد والمقابر ... وما إلى ذلك من عادات اجتماعية حادثة.

وكل من يغتر بهذه السيرات وأمثالها، فانه لم يتوصل إلى ما توصل إليه الشيخ الانصاري الأعظم ﷺ من إدراك سر نشأة العادات عند الناس على طول الزمن، وان

١- المكاسب، ص٨٣ طبع تبريز سنة ١٣٧٥ هـ. ق.

لكل جيل من العادات في السلوك والاجتماع والمعاملات والمظاهر والملابس ما قد يختلف كل الاختلاف عن عادات الجيل الآخر. هذا بالنسبة إلى شعب واحد وقطر واحد، فضلاً عن الشعوب والأقطار بعضها مع بعض. والتبدل في العادات غالباً يحدث بالتدريج في زمن طويل قد لايحس به من جرى على أيديهم التبديل.

ولأجل هذا لانثق في السيرات الموجودة في عصورنا انها كانت موجودة في العصور الاسلامية الأولى. ومع الشك في ذلك فأجدر بها الا تكون حجة لان الشك في حجية الشيء كافٍ في وهن حجيته، إذ لا حجة الا بعلم.

٣ـ مدى دلالة السيرة

ان السيرة عندما تكون حجة فأقصى ما تقتضيه ان تدل على مشروعية الفعل وعدم حرمته في صورة السيرة على الفعل، أو تدل على مشروعية الترك وعدم وجوب الفعل في صورة السيرة على الترك.

اما استفادة الوجوب من سيرة الفعل، والحرمة من سيرة الترك ـ فامر لاتقتضيه نفس السيرة؛ بل كذلك الاستحباب والكراهة، لان العمل في حد ذاته مجمل لا دلالة له على أكثر من مشروعية الفعل أو الترك.

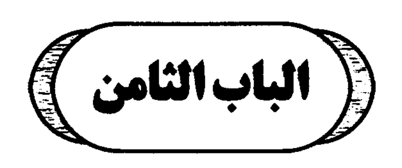
نعم المداومة والاستمرار على العمل من قبل جميع الناس المتشرعين قد يستظهر منها استحبابه، لأنه يدل ذلك على استحسانه عندهم على الأقل.

ولكن يمكن أن يقال ان الإستحسان له ربما ينشأ من كونه اصبح عادة لهم، والعادات من شأنها أن يكون فاعلها ممدوحاً مرغوباً فيه لدى الجمهور وتاركها مذموما عندهم. فلايوثق ـ إذن ـ فيما جرت عليه السيرة بأن المدح للفاعل والذم للتارك كانا من ناحية شرعية.

والغرض ان السيرة بما هي سيرة لايستكشف منها وجوب الفعل ولا استحبابه، في سيرة الفعل، ولايستكشف منها حرمة الفعل ولاكراهته في سيرة الترك.

نعم هناك بعض الامور يكون لازم مشروعيتها وجوبها، والا لم تكن مشروعة. وذلك مثل الأمارة كخبر الواحد والظواهر، فان السيرة على العمل بالأمارة لما دلت

على مشروعية العمل بها فان لازمه أن يكون واجباً، لأنه لايشرع العمل بها ولايصلح الا إذا كانت حجة منصوبة من قبل الشارع لتبليغ الأحكام واستكشافها. وإذا كانت حجة وجب العمل بها قطعاً لوجوب تحصيل الأحكام وتعلمها. فينتج من ذلك انه لايمكن فرض مشروعية العمل بالأمارة مع فرض عدم وجوبه.



الباب الثامن

القياس

☐ تمهيد

ان القياس ـ على ما سيأتي تحديده وبيان موضع البحث فيه ـ من الأمارات التي وقعت فيها معركة الآراء بين الفقهاء. وعلماء الامامية ـ تبعاً لآل البيت عليهم السلام ـ أبطلوا العمل به. ومن الفرق الاخرى أهل الظاهر المعروفين بـ«الظاهرية» أصحاب داود بن خلف امام أهل الظاهر[1]. وكذلك الحنابلة لم يكن يقيمون له وزناً.

وأول من توسع فيه في القرن الثاني ابوحنيفة (رأس القياسيين)، وقد نشط في عصره، وأخذ به الشافعية والمالكية. ولقد بالغ به جماعة فقدموه على الإجماع، بل غلا آخرون فردوا الأحاديث بالقياس، وربما صار بعضهم يؤول الآيات بالقياس.

ومن المعلوم عند آل البيت عليهم السلام انهم لايجوّزون العمل به، وقد شاع عنهم: «ان دين الله لايصاب بالعقول» و«ان السنة إذا قيست محق الدين». بل شنوا حربا شعواء لا هوادة فيها على أهل الرأي وقياسهم ما وجدوا للكلام متسعا. ومناظرات الامام الصادق عليه السلام معهم معروفة، لاسيا مع أبي حنيفة، وقد رواها حتى أهل السنة إذ قال له فيا رواه ابن حزم[2] «اتق الله ولاتقس، فانّا نقف غداً بين يدى الله فنقول: قال الله وقال رسوله. وتقول أنت وأصحابك: سمعنا ورأينا».

١- راجع وفيات الأعيان ابن خلّكان، ٢٧/٢، ترجمة «ابو سليمان داود بن علي بن خلف الإصبهاني».

٢- ابطال القياس، ص ٧١، مطبعة جامعة دمشق ١٣٧٩ هـ. ق.

والذي يبدو ان المخالفين لآل البيت الذين سلكوا غير طريقهم ولم يعجبهم ان يستقوا من منبع علومهم أعوزهم العلم بأحكام الله وما جاء به الرسول ﷺ، فالتجأوا إلى ان يصطنعوا الرأي والاجتهادات الاستحسانية للفتيا والقضاء بين الناس، بل حكموا الرأي والاجتهاد حتى فيما يخالف النص، أو جعلوا ذلك عذرا مبررا لمخالفة النص، كما في قصة تبرير الخليفة الأول لفعلة خالد بن الوليد في قتل مالك بن نويرة وقد خلا بزوجته ليلة قتله، فقال عنه: «انه اجتهد فأخطأ!؟»، وذلك لما أراد الخليفة عمر بن الخطاب ان يقاد به ويقام عليه الحد[١].

وكان الرأي والقياس غير واضح المعالم عند من كان يأخذ به من الصحابة والتابعين، حتى بدأ البحث فيه لتركيزه وتوسعة الأخذ به في القرن الثاني على يد أبي حنيفة وأصحابه. ثم بعد ان أخذت الدولة العباسية تساند أهل القياس وبعد ظهور النقاد له، انبرى جماعة من علمائهم لتحديد معالمه وتوسيع أبحاثه، ووضع القيود والاستدراكات له، حتى صار فنّاً قائما بنفسه.

ونحن يهمنا منه البحث عن موضع الخلاف فيه وحجيته، *فنقول:*

١ـ تعريف القياس

ان خير التعريفات للقياس ـ في رأينا ـ ان يقال: «هو إثبات حكم في محل بعلة لثبوته في محل آخر بتلك العلة». والمحل الأول، وهو المقيس، يسمى «فرعاً». والمحل الثاني، وهو المقيس عليه، يسمى «أصلاً». والعلة المشتركة تسمى «جامعاً».

وفي الحقيقة ان القياس عملية من المستدل ـ أي القايس ـ لغرض استنتاج حكم شرعي لمحل لم يرد فيه نص بحكمه الشرعي، إذ توجب هذه العملية عنده الاعتقاد يقيناً أو ظناً بحكم الشارع. والعملية القياسية هي نفس حمل الفرع على الأصل في الحكم الثابت للأصل شرعاً، فيعطى القايس حكماً للفرع مثل حكم الأصل، فان كان الوجوب أعطى له الوجوب، وان كان الحرمة فالحرمة ... وهكذا.

١- راجع كتاب «السقيفة» للمؤلف، ص١٧، الطبعة الثالثة والغدير، ١٥٨/٧.

ومعنى هذا الإعطاء ان يحكم بأن الفرع ينبغي أن يكون محكوما عند الشارع بمثل حكم الأصل للعلة المشتركة بينهما. وهذا الإعطاء أو الحكم هو الذي يوجب عنده الاعتقاد بأن للفرع مثل ما للأصل من الحكم عند الشارع، ويكون هذا الإعطاء أو الحكم أو الإثبات أو الحمل ـ ما شئت فعبّر ـ دليلاً عنده على حكم الله في الفرع.

وعليه: فـ«الدليل»: هو الإثبات الذي هو نفس عملية الحمل وإعطاء الحكم للفرع من قبل القايس. و«نتيجة الدليل»: هو الحكم بأن الشارع قد حكم فعلاً على هذا الفرع بمثل حكم الأصل. فتكون هذه العملية من القايس دليلاً على حكم الشارع، لانها توجب اعتقاده اليقيني أو الظني بأن الشارع له هذا الحكم. وبهذا التقرير يندفع الاعتراض على مثل هذا التعريف بأن الدليل ـ وهو الإثبات ـ نفسه نتيجة الدليل، بينما انه يجب أن يكون الدليل مغايرا للمستدل عليه.

وجه الدفع، انه اتضح بذلك البيان ان الإثبات في الحقيقة ـ وهو عملية الحمل ـ عمل القايس وحكمه ـ لا حكم الشارع ـ وهو الدليل. واما المستدل عليه، فهو حكم الشارع على الفرع، وانما حصل للقايس هذا الاستدلال لحصول الاعتقاد له بحكم الشارع من تلك العملية القياسية التي اجراها.

ومن هنا يظهر ان هذا التعريف أفضل التعريفات وأبعدها عن المناقشات. واما تعريفه بالمساواة بين الفرع والأصل في العلة أو نحو ذلك، فانه تعريف بمورد القياس، وليست المساواة قياساً. وعلى كل حال، لايستحق الموضوع الإطالة، بعد ان كان المقصود من القياس واضحاً[١].

٢ـ أركان القياس

بما تقدم من البيان يتضح للقياس أربعة أركان:

١ـ «الأصل»، وهو المقيس عليه المعلوم ثبوت الحكم له شرعاً؛

١- راجع الاصول العامة للفقه المقارن، ص٣٣٨ ـ ٣٤٤ وبحارالأنوار، باب البدع و الرأي و المقاييس، ٢٨٣/٢ ووسائل الشيعة، ٢٠/١٨.

٢ـ «الفرع»، وهو المقيس، المطلوب إثبات الحكم له شرعاً؛

٣ـ «العلة»، وهي الجهة المشتركة بين الأصل والفرع التي اقتضت ثبوت الحكم. وتسمى «جامعاً»؛

٤ـ «الحكم»، وهو نوع الحكم الذي ثبت للأصل ويراد إثباته للفرع.

وقد وقعت أبحاث عن كل من هذه الأركان مما لايهمنا التعرض لها الا فيا يتعلق بأصل حجيته وما يرتبط بذلك. وبهذا الكفاية.

٣ـ حجية القياس

ان حجية كل أمارة تناط بالعلم ـ وقد سبق بيان ذلك في هذا الجزء أكثر من مرة ـ فالقياس، كباقي الأمارات، لايكون حجة الا في صورتين لا ثالث لهما:

١ـ أن يكون بنفسه موجباً للعلم بالحكم الشرعي؛

٢ـ ان يقوم دليل قاطع على حجيته، إذا لم يكن بنفسه موجبا للعلم.

وحينئذٍ لابدّ من بحث موضوع حجية القياس من الناحيتين، *فنقول:*

▢ أ ـ هل القياس يوجب العلم؟

ان القياس نوع من «التمثيل» المصطلح عليه في المنطق. *وقلنا هناك:* «إنّ التمثيل من الأدلة التي لاتفيد الا الاحتمال، لأنه لايلزم من تشابه شيئين في أمر، بل في عدة امور، ان يتشابها من جميع الوجوه والخصوصيات»[1].

نعم، إذا قويت وجوه الشبه بين الأصل والفرع وتعددت، يقوى في النفس الاحتمال حتى يكون ظناً ويقرب من اليقين. والقيافة من هذا الباب. ولكن كل ذلك لايغني عن الحق شيئاً.

غير انه إذا علمنا ـ بطريقة من الطرق ـ ان جهة المشابهة علة تامة لثبوت الحكم في الأصل عند الشارع، ثم علمنا أيضاً بأن هذه العلة التامة موجودة بخصوصياتها في الفرع، فانه لا محالة يحصل لنا، على نحو اليقين، استنباط ان مثل هذا الحكم ثابت في

١ـ المنطق (للمؤلف)، الجزء الثاني، ص٢٦٧، س٣.

الفرع كثبوته في الأصل، لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة. ويكون من القياس المنطق البرهاني الذي يفيد اليقين.

ولكن الشأن كل الشأن في حصول الطريق لنا إلى العلم بأن الجامع علة تامة للحكم الشرعي. وقد سبق[1]، ان ملاكات الأحكام لا مَسْرَح للعقول، أو لا مجال للنظر العقلي فيها، فلاتعلم الا من طريق السماع من مبلغ الأحكام الذي نصبه الله تعالى مبلغاً وهادياً. والغرض من كون الملاكات لا مسرح للعقول فيها ان أصل تعليل الحكم بالملاك لايعرف الا من طريق السماع لأنه أمر توقيفي، اما نفس وجود الملاك في ذاته فقد يعرف من طريق الحس ونحوه، لكن لا بما هو علة وملاك، كالاسكار فان كونه علة للتحريم في الخمر لايمكن معرفته من غير طريق التبليغ بالأدلة السمعية، اما وجود الاسكار في الخمر وغيره من المسكرات فامر يعرف بالوجدان، ولكن لا ربط لذلك بمعرفة كونه هو الملاك في التحريم، فانه ليس هذا من الوجدانيات.

وعلى كل حال، فان السر في ان الأحكام وملاكاتها لا مسرح للعقول في معرفتها واضح، لانها امور توقيفية من وضع الشارع، كاللغات والعلامات والإشارات التي لاتعرف الا من قبل واضعيها، ولاتدرك بالنظر العقلي، الا من طريق الملازمات العقلية القطعية التي تكلمنا عنها فيما تقدم في بحث الملازمات العقلية في الجزء الثاني. وفي دليل العقل من هذا الجزء. والقياس لايشكل ملازمة عقلية بين حكم المقيس عليه وحكم المقيس.

نعم، إذا ورد نص من قبل الشارع في بيان علة الحكم في المقيس عليه فانه يصح الاكتفاء به في تعدية الحكم إلى المقيس بشرطين: الأول، ان نعلم بأن العلة المنصوصة تامة يدور معها الحكم اينما دارت، والثاني، ان نعلم بوجودها في المقيس.

والخلاصة: ان القياس في نفسه لايفيد العلم بالحكم، لأنه لايتكفل ثبوت الملازمة بين حكم المقيس عليه وحكم المقيس. ويستثنى منه منصوص العلة

١- المقصد الثالث، ص ٣٦٤.

بالشرطين اللذين تقدما. وفي الحقيقة ان منصوص العلة ليس من نوع القياس كما سيأتي بيانه. وكذلك قياس الاولوية.

ولأجل أن يتضح الموضوع أكثر، *نقول*: إنّ الاحتمالات الموجودة في كل قياس خمسة ومع هذه الاحتمالات لاتحصل الملازمة بين حكم الأصل وحكم الفرع، ولايمكن رفع هذهالاحتمالات الابورودالنص من الشارع، والاحتمالات هي:

١ـ احتمال أن يكون الحكم في الأصل معللا عند الله بعلة اخرى غير ما ظنه القايس. بل يحتمل على مذهب هؤلاء الا يكون الحكم معللا عند الله بشيء أصلاً، لانهم لايرون الأحكام الشرعية معللة بالمصالح والمفاسد، وهذا من مفارقات آرائهم فانهم إذاكانوا لايرون تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد فكيف يؤكدون تعليل الحكم الشرعي في المقيس عليه بالعلة التي يظنونها، بل كيف يحصل لهم الظن بالتعليل؟

٢ـ احتمال ان هناك وصفا آخر ينضم إلى ما ظنه القايس علة بأن يكون المجموع منهما هو العلة للحكم، لو فرض ان القايس أصاب في أصل التعليل.

٣ـ احتمال أن يكون القايس قد أضاف شيئاً أجنبياً إلى العلة الحقيقية لم يكن له دخل في الحكم في المقيس عليه.

٤ـ احتمال أن يكون ما ظنه القايس علة ـ ان كان مصيباً في ظنه ـ ليس هو الوصف المجرد بل بما هو مضاف إلى موضوعه أعني «الأصل» لخصوصية فيه.

مثال ذلك: لو علم بأن الجهل بالثمن علة موجبة شرعاً في إفساد البيع، وأراد ان يقيس على البيع عقد النكاح إذا كان المهر فيه مجهولا، فانه يحتمل أن يكون الجهل بالعوض الموجب لفساد البيع هو الجهل بخصوص العوض في البيع، لا مطلق الجهل بالعوض من حيث هو جهل بالعوض ليسرى الحكم إلى كل معاوضة، حتى في مثل الصلح المعاوضي والنكاح باعتبار انه يتضمن معنى المعاوضة عن البضع.

٥ـ احتمال أن تكون العلة الحقيقية لحكم المقيس عليه غير موجودة أو غير متوفرة بخصوصياتها في المقيس.

وكل هذه الاحتمالات لابدّ من دفعها ليحصل لنا العلم بالنتيجة، ولايدفعها الا

الأدلة السمعية الواردة عن الشارع.

وقيل: من الممكن تحصيل العلم بالعلة بطريق «برهان السَبْر والتقسيم». وبرهان السبر والتقسيم عبارة عن عد جميع الاحتمالات الممكنة، ثم يقام الدليل على نفي واحد واحد حتى ينحصر الأمر في واحد منها، فيتعين، فيقال مثلاً:

حرمة الربا في البرّ: اما أن تكون معللة بالطعم، أو بالقوت، أو بالكيل. والكل باطل ما عدا الكيل. فيتعين التعليل به.

أقول: من شرط برهان السبر والتقسيم ليكون برهاناً حقيقياً، ان تحصر المحتملات حصراً عقلياً من طريق القسمة الثنائية [١] التي تتردد بين النفي والإثبات.

وما يذكر من الاحتمالات في تعليل الحكم الشرعي لاتعدو أن تكون احتمالات استطاع القايس ان يحتملها ولم يحتمل غيرها، لا أنها مبنية على الحصر العقلي المردد بين النفي والإثبات.

وإذا كان الأمر كذلك، فكل ما يفرضه من الاحتمالات يجوز أن يكون وراءها احتمالات لم يتصورها أصلاً. ومن الاحتمالات أن تكون العلة اجتماع محتملين أو أكثر مما احتمله القايس. ومن الاحتمالات أن يكون ملاك الحكم شيئاً آخر خارجاً عن أوصاف المقيس عليه لايمكن أن يهتدى إليه القايس، مثل التعليل في قوله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذينَ هادُوا حَرَّمْنا عَلَيهِم طَيِّباتٍ أُحِلَّتْ لَهُم﴾ [٢]، فان الظاهر من الآية ان العلة في تحريم الطيبات عصيانهم لا أوصاف تلك الأشياء.

بل من الاحتمالات عند هذا القايس الذي لايرى تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد ان الحكم لا ملاك ولا علة له، فكيف يمكن أن يدعى حصر العلل فيما احتمله وقد لاتكون له علة.

وعلى كل حال، فلايمكن أن يستنتج من مثل السبر والتقسيم هنا أكثر من الاحتمال. وإذا تنزلنا فأكثر ما يحصل منه الظن.

١- المنطق (للمؤلف)، الجزء الأول، ص١١١. ٢- النساء /١٦٠.

فرجع الأمر بالأخير إلى الظن ﴿إِنَّ الظَّنَّ لايُغنى مِنَ الْحَقِّ شَيئاً﴾[١].

وفي الحقيقة ان القائلين بالقياس لايدعون إفادته العلم، بل أقصى ما يتوقعونه إفادته الظن، غير انهم يرون ان مثل هذا الظن حجة. وفي البحث الآتي نبحث عن أدلة حجيته.

❑ ب ـ الدليل على حجية القياس الظني

بعد ان ثبت ان القياس في حد ذاته لايفيد العلم، بقي علينا ان نبحث عن الأدلة على حجية الظن الحاصل منه، ليكون من الظنون الخاصة المستثناة من عموم الآيات الناهية عن اتباع الظن، كما صنعنا في خبر الواحد، والظواهر، *فنقول*: اما نحن ـ الإمامية ـ ففي غنىً عن هذا البحث، لأنه ثبت لدينا على سبيل القطع من طريق آل البيت عليهم السلام عدم اعتبار هذا الظن الحاصل من القياس: فقد تواتر عنهم النهي عن الأخذ بالقياس، و«ان دين ا لاالله يصاب بالعقول»، فلا الأحكام في أنفسها تصيبها العقول، ولا ملاكاتها وعللها.

على أنه يكفينا في إبطال القياس ان نبطل ما تمسكوا به لإثبات حجيته من الأدلة، لنرجع إلى عمومات النهي عن اتباع الظن وماوراء العلم.

اما غيرنا ـ من أهل السنة الذين ذهبوا إلى حجيته ـ فقد تمسكوا بالأدلة الأربعة: الكتاب والسنة والإجماع والعقل. ولا بأس ان نشير إلى نماذج من استدلالاتهم لنرى ان ما تمسكوا به لايصلح لإثبات مقصودهم، *فنقول*:

○ الدليل من الآيات القرآنية

منها: قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يا أُولِى الأَبْصارِ﴾[٢]، بناء على تفسير الاعتبار بالعبور والمجاوزة، والقياس عبور ومجاوزة من الأصل إلى الفرع.

وفيه ان الاعتبار هو الاتعاظ لغة، وهو الانسب بمعنى الآية الواردة في الذين كفروا من أهل الكتاب، إذ قذف الله في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي

١-النجم /٢٨ ـ يونس /٣٦.

٢-الحشر /٢.

المؤمنين. واين هي من القياس الذي نحن فيه؟

وقال ابن حزم في كتابه إبطال القياس: «ومحال ان يقول لنا: فاعتبروا يا اولى الأبصار، ويريد القياس، ثم لايبين لنا في القرآن ولا في الحديث، «أي شيء نقيس؟» ولا «متى نقيس؟» ولا «على أي نقيس؟». ولو وجدنا ذلك لوجب ان نقيس ما أمرنا بقياسه حيث أمرنا، وحرم علينا ان نقيس ما لانصّ فيه جملة، ولانتعدي حدوده»[1].

ومنها: قوله تعالى: ﴿قٰالَ مَن يُحْيِ العِظٰامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهٰا الَّذى أَنشَأَهٰا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[2]، باعتبار ان الآية تدل على مساواة النظير للنظير، بل هي استدلال بالقياس لا فحام من ينكر إحياء العظام وهي رميم. ولولا ان القياس حجة لما صح الاستدلال فيها.

وفيه ان الآية لاتدل على هذه المساواة بين النظيرين كنظيرين في أية جهة كانت، كما انها ليست استدلالاً بالقياس، وانما جاءت لرفع استغراب المنكرين للبعث، إذ يتخيلون العجز عن إحياء الرميم، فأرادت الآية ان تثبت الملازمة بين القدرة على إنشاء العظام وايجادها لأول مرة بلا سابق وجود وبين القدرة على إحيائها من جديد، بل القدرة على الثاني أولى، وإذا ثبتت الملازمة والمفروض ان الملزوم (وهو القدرة على إنشائها أول مرة) موجود مسلم، فلابدّ أن يثبت اللازم (وهو القدرة على إحيائها وهي رميم). وأين هذا من القياس؟

ولوصح ان يراد من الآية القياس فهونوع من قياس الاولوية المقطوعة، واين هذا من قياس المساواة المطلوب إثبات حجيته، وهو الذي يبتنى على ظن المساواة في العلة؟

وقد استدلوا بآيات اخر مثل قوله تعالى: ﴿فَجَزاءٌ مِثْلُ مٰا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾[3]، ﴿يَأمُرُ بِالْعَدلِ وَالإِحسٰانِ﴾[4]. والتشبث بمثل هذه الآيات لايعدو أن يكون من باب تشبث الغريق بالطُحْلُب[5]، كما يقولون.

١- ابطال القياس، ص ٣٠.
٢- يس /٧٨ ـ ٧٩.
٣- المائدة /٩٥.
٤- النحل /٩٠.
٥- الطُحْلب: (بضم الطاء واللام مضمومةً و مفتوحةٌ) شيءٌ أخضر، الذي لَزِجٌ يُخلَق في الماء و يَعلوهُ (مصباح المنير فيّومى ٣٦٩/٢، مختار الصحاح الرازى ص١٦٣).

○ الدليل من السنة

رووا عن النبي ﷺ أحاديث لتصحيح القياس لاتنهض حجة لهم. ولا بأس ان نذكر بعضها كنموذج عنها، *فنقول:* منها الحديث المأثور عن معاذ ان رسول الله ﷺ بعثه قاضيا إلى اليمن وقال له فيما قال: بماذا تقضى إذا لم تجد في كتاب الله ولا في سنة رسول الله؟ قال معاذ: «اجتهد رأيى ولا آلو»، فقال ﷺ: «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله»[١].

قالوا: قد أقر النبي الاجتهاد بالرأي. واجتهاد الرأي لابدّ من رده إلى أصل، والا كان رأيا مرسلا، والرأي المرسل غير معتبر. فانحصر الأمر بالقياس.

والجواب: ان الحديث مرسل لا حجة فيه، لان راويه ـ هو الحارث بن عمرو بن أخي المغيرة بن شعبة ـ رواه عن اناس من أهل حمص!. ثم الحارث هذا نفسه مجهول لايدرى أحد من هو؟ ولايعرف له غير هذا الحديث.

ثم ان الحديث معارض بحديث آخر في نفس الواقعة، إذ جاء فيه: «لاتقضينّ ولاتفضلن الا بما تعلم. وان أشكل عليك أمر فقف حتى تتبينه أو تكتب إليّ». فاجدر بذلك الحديث أن يكون موضوعاً على الحارث أو منه.

مضافاً إلى انه لا حصر فيما ذكروا، فقد يراد من الاجتهاد بالرأي استفراغ الوسع في الفحص عن الحكم، ولو بالرجوع إلى العمومات أو الاصول. ولعله يشير إلى ذلك قوله: «ولا آلو».

ومنها: حديث الخَثْعَميّة التي سألت رسول الله ﷺ عن قضاء الحج عن ابيها الذي فاتته فريضة الحج: أينفعه ذلك؟ فقال ﷺ لها: «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك؟» قالت: نعم. قال: «فدين الله أحق بالقضاء»[٢]. قالوا: فألحق الرسول دين الله بدين الآدمي في وجوب القضاء. وهو عين القياس.

والجواب: انه لا معنى للقول بأن الرسول ﷺ أجرى القياس في حكمه بقضاء

١- سنن الدارمي، ٦٠/١.

٢- المُسند لأحمد حنبل، ٢١٢/١.

الحج، وهو المشرع المتلق الأحكام من الله تعالى بالوحى، فهل كان لايعلم بحكم قضاء الحج فاحتاج ان يستدل عليه بالقياس؟ ما لكم كيف تحكمون!

وانما المقصود من الحديث ـ على تقدير صحته ـ تنبيه الخثعمية على تطبيق العام على ما سألت عنه، وهو ـ أعني العام ـ وجوب قضاء كل دين إذ خفي عليها أن الحج مما يعد من الديون التي يجب قضاؤها عن الميت، وهو أولى بالقضاء لأنه دين الله.

ولا شك في أن تطبيق العام على مصاديقه المعلومة لايحتاج إلى تشريع جديد غير تشريع نفس العام، لان الانطباق قهرى. وليس هو من نوع القياس.

ولاينقضي العجب ممّن يذهب إلى عدم وجوب قضاء الحج ولا الصوم كالحنفية، ويقول: «دين الناس أحق بالقضاء»، ثم يستدل بهذا الحديث على حجية القياس؟

ومنها: حديث بيع الرطب بالتمر، فان رسول الله صلى الله عليه وآله سأل: أينقص الرطب إذا يبس؟ فلما اجيب بنعم، قال: «فلا، إذن»[1].

والجواب: ان هذا الحديث ـ على تقدير *صحته* ـ يشبه حديث الخثعمية، فان المقصود منه التنبيه على تطبيق العام على أحد مصاديقه الخفية. وليس هو من القياس في شيء.

وكذلك يقال في أكثر الأحاديث المروية في الباب. على أنها بجملتها معارضة بأحاديث اخر يفهم منها النهي عن الأخذ بالرأي من دون الرجوع إلى الكتاب والسنة[2].

○ الدليل من الإجماع

والإجماع هو أهم دليل عندهم، وعليه معولهم في هذه المسألة. والغرض منه إجماع الصحابة.

ويجب الاعتراف بأن بعض الصحابة استعملوا الاجتهاد بالرأي وأكثروا بل حتى فيما خالف النص تصرفا في الشريعة باجتهاداتهم. والانصاف ان ذلك لاينبغي ان

١- السنن للنسائي، ٣٦٩/٧: «عن سعد قال سئل عن رسول الله عن التمر بالرطب...».

٢- راجع الكافي للكليني، كتاب العلم، باب البدع والرأي والمقاييس.

ينكر من طريقتهم، ولكن ـ كما سبق ان أوضحناه ـ لم تكن الاجتهادات واضحة المعالم عندهم من كونها على نحو القياس أو الاستحسان أو المصالح المرسلة، ولم يعرف عنهم على أي أساس كانت اجتهاداتهم، أكانت تأويلا للنصوص أو جهلا بها أو استهانة بها؟ ربما كان بعض هذا أو كله من بعضهم.

وفي الحقيقة انما تطور البحث عن الاجتهاد بالرأي في تنويعه وخصائصه في القرن الثاني والثالث كما سبق بيانه، فميزوا بين القياس والاستحسان والمصالح المرسلة.

ومن الاجتهادات قول عمر بن الخطاب: «متعتان كانتا على عهد رسول الله انا محرمهما ومعاقب عليهما»[1] ومنها: جمعه الناس لصلاة التراويح،[2] ومنها: إلغاؤه في الأذان «حى على خير العمل»[3]. فهل كان ذلك من القياس أو من الاستحسان المحض؟

لاينبغي ان يشك ان مثل هذه الاجتهادات ليست من القياس في شيء. وكذلك كثير من الاجتهادات عندهم.

وعليه، فابن حزم على حق إذا كان يقصد إنكار أن يكون القياس سابقاً معروفاً بحدوده في اجتهادات الصحابة، حينما قال في كتابه إبطال القياس: «ثم حدث القياس في القرن الثاني فقال به بعضهم وأنكره سائرهم وتبرءوا منه»[4] وقال في كتابه الأحكام[5]: «انه بدعة حدث في القرن الثاني ثم فشا وظهر في القرن الثالث» اما إذا أراد إنكار أصل الاجتهادات بالرأي من بعض الصحابة ـ و هو لايريد ذلك قطعاً ـ فهو إنكار لأمر ضروري متواتر عنهم.

وقد ذكر الغزالي في كتابه المستصفى[6] كثيراً من مواضع اجتهادات الصحابة

١- النص والاجتهاد، ص١٨٥ ـ مفتاح كنوز السنة، ص٥٠٩.

٢- راجع النص والاجتهاد، ص٢١٦.

٣- النص والاجتهاد، ص٢٠٧.

٤- ابطال القياس، ص٥.

٥- الأحكام لابن حزم المشهور بالمُحَلّى، ١٧٧/٧.

٦- المستصفى، ٥٨/٢ ـ ٦٢.

برأيهم، ولكن لم يستطع ان يثبت انها على نحو القياس الا لأنه لم ير وجهاً لتصحيحها الا بالقياس وتعليل النص. وليس هو منه الا من باب حسن الظن، لا أكثر. وأكثرها لايصح تطبيقها على القياس.

وعلى كل حال، فالشأن كل الشأن في تحقيق إجماع الامة والصحابة على الأخذ بالقياس ونحن نمنعه أشد المنع.

اما أولاً، فلما قلناه قريبا انه لم يثبت ان اجتهاداتهم كانت من نوع القياس بل في بعضها ثبت عكس ذلك، كاجتهادات عمر بن الخطاب المتقدمة ومثلها اجتهاد عثمان في حرق المصاحف، ونحو ذلك.

واما ثانياً، فان استعمال بعضهم للرأي ـ سواء كان مبنيا على القياس أو على غيره ـ لايكشف عن موافقة الجميع، كما قال ابن حزم[1] فأنصَف:

«أين وجدتم هذا الإجماع؟ وقد علمتم ان الصحابة الوف لاتحفظ الفتيا عنهم في أشخاص المسائل الا عن مائة ونيف وثلاثين نفرا: منهم سبعة مكثرون وثلاثة عشر نفسا متوسطون، والباقون مقلون جداً تروى عنهم المسألة والمسألتان حاشا المسائل التي تيقن إجماعهم عليها[2] كالصلوات وصوم رمضان. فأين الإجماع على القول بالرأي؟».

والغرض الذي نرمي إليه انه لاينكر ثبوت الاجتهاد بالرأي عند جملة من الصحابة كأبي بكر وعمر وعثمان وزيد بن ثابت، بل ربما من غيرهم. وانما الذي ينكر أن يكون ذلك بمجرده محققا لإجماع الامة أو الصحابة واتفاق الثلاثة أو العشرة بل العشرين ليس إجماعاً مهما كانوا.

نعم أقصى ما يقال في هذا الصدد: ان الباقين سكتوا وسكوتهم إقرار، فيتحقق الإجماع.

١- ابطال القياس ص١٩.

٢- هذه ليست من المسائل الاجماعية بل هذه من ضروريات الدين. وقد تقدم ان الأخذ بها ليس أخذاً بالإجماع. (المؤلف)

ولكن يجاب عن ذلك ان السكوت لانسلم انه يحقق الإجماع، لأنه لايدل على الإقرار الا من المعصوم بشروط الإقرار. والسر في ذلك ان السكوت في حد ذاته مجمل، فيه عند غير المعصوم أكثر من وجه واحد واحتمال: إذ قد ينشأ من الخوف، أو الجبن أو الخجل، أو المداهنة، أو عدم العناية ببيان الحق، أو الجهل بالحكم الشرعي، أو وجهه أو عدم وصول نبأ الفتيا إليهم ... إلى ما شاء الله من هذه الاحتمالات التي لا دافع لها بالنسبة إلى غير المعصوم. وقد يجتمع في شخص واحد أكثر من سبب واحد للسكوت عن الحق. ومن الاحتمالات أيضاً أن يكون قد أنكر بعض الناس ولكن لم يصل نبأ الإنكار إلينا. ودواعي إخفاء الإنكار وخفائه كثيرة لاتحد ولاتحصر.

واما ثالثاً، فان سكوت الباقين غير مسلم. ويكفي لإبطال الإجماع إنكار شخص واحد له شأن في الفتيا إذ لايتحقق معه اتفاق الجميع، فكيف إذاكان المنكرون أكثر من واحد، وقد ثبت تخطئة القول بالرأي عن ابن عباس وابن مسعود واضرابهما، بل روى ذلك حتى عن عمر بن الخطاب: «اياكم وأصحاب الرأي فانهم أعداء السنن أعيتهم الأحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا»[1] وان كنت أظن ان هذه الرواية موضوعة عليه لثبوت انه في مقدمة أصحاب أهل الرأي، مع ان اسلوب بيان الرواية بعيدة عن النسبة إليه وإلى عصره.

وعلى كل حال، لا شيء ابلغ في الإنكار من المجاهرة بالخلاف والفتوى بالضد، وهذا قد كان من جماعة كما قلنا، بل زاد بعضهم كابن عباس وابن مسعود ان انتهى إلى ذكر المباهلة والتخويف من الله تعالى، وهل شيء ابلغ في الإنكار من هذا؟ فاين الإجماع؟

ونحن يكفينا إنكار علي بن أبي طالب عليه السلام وهو المعصوم الذي يدور معه الحق كيفما دار كما في الحديث النبوى المعروف.[2] وإنكاره معلوم من طريقته، وقد رووا عنه قوله: «لو كان الدين بالرأي لكان المسح على باطن الخف أولى من ظاهره»[3].

١- ابطال القياس، ص٥٨ ـ المستصفى، ٦١/٢. ٢- احقاق الحق، ٢٧/٤.

٣- روى ابن قُتَيْبَة الدينورى هذه عن عمر بن خطّاب في كتابه «تأويل مختلف الحديث»، ص٢٠،

وهو يريد بذلك إبطال القول بجواز المسح على الخف الذي لا مدرك له الا القياس أو الاستحسان.

○ الدليل من العقل

لم يذكر أكثر الباحثين عن القياس دليلاً عقلياً على حجيته[١]، غير ان جملة منهم ذكر له وجوها أحسنها فيما أحسب ما سنذكره، مع انه من أوهن الاستدلالات.

الدليل: انا نعلم قطعاً بأن الحوادث لا نهاية لها.

ونعلم قطعاً انه لم يرد النص في جميع الحوادث، لتناهي النصوص، ويستحيل ان يستوعب المتناهي ما لايتناهي.

إذن، فيعلم أنه لابدّ من مرجع لاستنباط الأحكام لتلافي النواقص من الحوادث وليس هو الا القياس.

والجواب: صحيح ان الحوادث الجزئية غير متناهية، ولكن لايجب في كل حادثة جزئية ان يرد نص من الشارع بخصوصها، بل يكفي ان تدخل في أحد العمومات. والامور العامة محدودة متناهية لايمتنع ضبطها ولايمتنع استيعاب النصوص لها. على أن فيه مناقشات اخرى لا حاجة بذكرها.

٤ـ منصوص العلة وقياس الاولوية

ذهب بعض علمائنا كالعلامة الحلي إلى انه يستثنى من القياس الباطل، ما كان منصوص العلة وقياس الاولوية، فان القياس فيهما حجة. وبعض قال[٢]: لا! ان الدليل الدال على حرمة الأخذ بالقياس شامل للقسمين، وليس هناك ما يوجب استثناءهما.

طبع دار الجيل ـ بيروت. و روى ابن حزم في «المحلّى» هذه الرواية عن علي عليه السلام المُحلّى، ٦١/١، طبع دار الجيل ودار الآفاق الجديدة ـ بيروت.

١- قال الشيخ الطوسي قدس سره في العدة، ٨٤/٢: «فاما من اثبته فاختلفوا فمنهم من اثبته عقلاً وهم شذاذ غير محصلين». (المؤلف)

٢- راجع الحدائق الناضرة، ٦٣/١، المقدمة الثالثة.

والصحيح ان يقال: ان منصوص العلة وقياس الاولوية هما حجة، ولكن لا استثناءً من القياس، لأنهما في الحقيقة ليسا من نوع القياس، بل هما من نوع الظواهر، فحجيتهما من باب حجية الظهور. وهذا ما يحتاج إلى البيان، *فنقول:*

□ منصوص العلة

اما منصوص العلة، فان فهم من النص على العلة ان العلة عامة على وجه لا اختصاص لها بالمعلل ـ الذي هو كالأصل في القياس ـ فلا شك في ان الحكم يكون عاماً شاملاً للفرع، مثل ما لو قال: حرم الخمر لأنه مسكر، فيفهم منه حرمة النبيذ لأنه مسكر أيضاً. واما إذا لم يفهم منه ذلك، فلا وجه لتعدية الحكم إلى الفرع الا بنوع من القياس الباطل، مثل ما لو قيل: هذا العنب حلو لان لونه اسود، فانه لايفهم منه ان كل ما لونه اسود حلو، بل العنب الأسود خاصة حلو.

وفي الحقيقة انه بظهور النص في كون العلة عامة ينقلب موضوع الحكم من كونه خاصاً بالمعلل إلى كون موضوعه كل ما فيه العلة، فيكون الموضوع عاماً يشمل المعلل «الأصل» وغيره، ويكون المعلل من قبيل المثال للقاعدة العامة، لا ان موضوع الحكم هو خصوص المعلل «الأصل» ونستنبط منه الحكم في الفرع من جهة العلّة المشتركة، حتى يكون المدرك مجرد الحمل والقياس. كما في الصورة الثانية أي التي لم يفهم فيها عموم العلة.

ولأجل هذا *نقول:* إنّ الأخذ بالحكم في الفرع في الصورة الاولى يكون من باب الأخذ بظاهر العموم، وليس هو من القياس في شيء ليكون القول بحجية التعليل استثناء من عمومات النهي عن القياس.

مثال ذلك قوله عليه السلام في صحيحة ابن بزيع: «ماء البئر واسع لايفسده شيء... لان له مادة»، فان المفهوم منه ـ أي الظاهر منه ـ ان كل ماء له مادة واسع لايفسده شيء، واما ماء البئر فانما هو أحد مصاديق الموضوع العام للقاعدة، فيشمل الموضوع بعمومه كلا من ماء البئر وماء الحمام وماء العيون وماء حنفية الاسالة ... وغيرها، فالأخذ بهذا الحكم وتطبيقه على هذه الامور غير ماء البئر ليس أخذاً بالقياس، بل هو

أخذ بظهور العموم، والظهور حجة.

هذا، وفي عين الوقت لمّا كنا لانستظهر من هذه الرواية شمول العلة (لان له مادة) لكل ما له مادة وان لم يكن ماء مطلقاً، فانّ الحكم (وهو الاعتصام من التـنجس) لا نعدّيه إلى الماء المضاف الذي له مادة الا بالقياس، وهو ليس بحجة.

ومن هنا يتضح الفرق بين الأخذ بالعموم في منصوص العلة والأخـذ بـالقياس، فلابدّ من التفرقة بينهما في كل علة منصوصة لئلا يقع الخلط بينهما. ومن أجل هـذا الخلط بينهما يكثر العثار في تعرف الموضوع للحكم.

وبهذا البيان والتفريق بين الصورتين يمكن التوفيق بـين المـتنازعين في حـجية منصوص العلة، فمن يراه حجة يراه فيما إذا كان له ظهور في عموم العلة، ومن لايرى حجيته يراه فيما إذا كان الأخذ به أخذا به على نهج القياس.

والخلاصة: ان المدار في منصوص العلة أن يكون له ظهور في عموم المـوضوع لغير ما له الحكم (أي المعلل الأصل)، فانه عموم من جملة الظواهر التي هي حجة. ولا بد حينئذٍ أن تكون حجيته على مقدار ما له من الظهور في العموم، فإذا أردنا تعديته إلى غير ما يشمله ظهور العموم فان التعدية لا محالة تكون من نوع الحمل والقياس الذي لا دليل عليه، بل قام الدليل على بطلانه.

❐ قياس الاولوية

اما قياس الاولوية، فهو نفسه الذي يسمى «مفهوم المـوافـقة» الذي تـقدمت الإشارة إليه[١] **وقلنا هناك**: إنّه يسمى ***«فحوى الخطاب»***، كمثال الآيـة الكـريمة ﴿فَلَاتَقُل لَهُمَا أُفٍّ﴾[٢] الدالة بالاولوية على النهي عن الشتم والضرب ونحـوهما. وتقدم في هذا الجزء[٣] ان هذا من الظواهر. فهو حجة من أجل كونه ظاهراً من اللفظ، لا من أجل كونه قياساً، حتى يكون استثناء من عموم النهي عن القياس، وان أشـبه

١- المقصد الأول، ص ٨٠   ٢- الاسراء /٢٣.

٣- المقصد الثالث، ص ٣٦٢.

القياس، ولذلك سمى بقياس الاولوية والقياس الجلى.

ومن هنا لايفرض مفهوم الموافقة الا حيث يكون للفظ ظهور بتعدي الحكم إلى ما هو أولى في علة الحكم، كآية التأفيف المتقدمة. ومنه دلالة الاذن بسكنى الدار على جواز التصرف بمرافقها بطريق أولى. ويقال لمثل هذا في عرف الفقهاء: «اِذْن الفَحْوى» ومنه الآية الكريمة ﴿فَمَن يَعْمَل مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ﴾[١] الدالة بالاولوية على ثبوت الجزاء على عمل الخير الكثير.

وبالجملة انما نأخذ بقياس الاولوية إذا كان يفهم ذلك من فحوى الخطاب، إذ يكون للكلام ظهور بالفحوى في ثبوت الحكم فيما هو أولى في علة الحكم، فيكون حجة من باب الظواهر. ومن أجل هذا عدوه من المفاهيم وسموه «مفهوم الموافقة».

اما إذا لم يكن ذلك مفهوماً من فحوى الخطاب فلايسمى ذلك مفهوماً بالاصطلاح، ولاتكفي مجرد الاولوية وحدها في تعدية الحكم، إذ يكون من القياس الباطل.

ويشهد لذلك ما ورد من النهي عن مثله في صحيحة أبان بن تغلب عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام[٢]. قال أبان:

قلت له: ما تقول في رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة؟ كم فيها؟ قال: عشر من الإبل. قلت: قطع اثنتين[٣]. قال: عشرون. قلت: قطع ثلاثاً؟ قال: ثلاثون. قلت: قطع أربعاً؟ قال: عشرون.

قلت: سبحان الله! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون!؟ ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممن قاله، ونقول: الذي جاء به شيطان.

١- الزلزلة /٧.

٢- الكافي، ٢٩٩/٧، طبع طهران بالحروف سنة ١٣٧٩ هـ. ق.

٣- في النسخة المطبوعة (اثنين).

فقال: مَهْلاً يا أبان! هذا حكم رسول الله ﷺ ان المرأة تعاقل[1] الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف. يا أبان! انك أخذتني بالقياس. والسنة إذا قيست محق الدين».

فهنا في هذا المثال لم يكن في المسألة خطاب يفهم منه في الفحوى من جهة الاولوية تعدية الحكم إلى غير ما ص

تضمنه الخطاب حتى يكون من باب مفهوم الموافقة. وانما الذي وقع من «أبان» قياس مجرد لم يكن مستنده فيه الا جهة الاولوية، إذ تصور ـ بمقتضى القاعدة العقلية الحسابية ـ ان الدية تتضاعف بالنسبة بتضاعف قطع الأصابع، فإذا كان في قطع الثلاث، ثلاثون من الإبل فلابدّ أن يكون في قطع الأربع، أربعون، لان قطع الأربع قطع للثلاثة وزيادة. ولكن «أبان» كان لايدرى ان المرأة ديتها نصف دية الرجل شرعاً فيما يبلغ ثلاث الدية فما زاد، وهي مائة من الإبل.

والخلاصة: انا نقول ببطلان قياس الاولوية إذا كان الأخذ به لمجرد الاولوية، اما إذا كان مفهوماً من التخاطب بالفحوى من جهة الاولوية فهو حجة من باب الظواهر، فلايكون قياساً مستثنى من القياس الباطل.

تنبيه: الاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرايع

بق من الأدلة المعتبرة عند جملة من علماء السنة: «الاستحسان»، و«المصالح المرسلة» و«سد الذرايع».

وهي ـ ان لم ترجع إلى ظواهر الأدلة السمعية أو الملازمات العقلية ـ لا دليل على حجيتها، بل هي أظهر أفراد الظن المنهي عنه. وهي دون القياس من ناحية الاعتبار.

ولو أردنا إخراجها من عمومات حرمة العمل بالظن لايبق عندنا ما يصلح لانطباق هذه العمومات عليه مما يستحق الذكر، فيبق النهي عن الظن بلا موضوع. ومن البديهي عدم جواز تخصيص الأكثر.

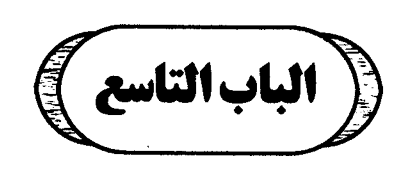
١- تعاقل: توازن. وفي النسخة المطبوعة (تقابل)، و أحسبه من تصحيح الناشر اشتباهاً.

على أنه قد أوضحنا فيما سبق في الدليل العقلي ان الأحكام وملاكاتها لا يستقل العقل بادراكها ابتداء، أي ليس من الممكن للعقول ان تنالها ابتداء من دون السماع من مبلغ الأحكام أو بالملازمة العقلية. وشأنها في ذلك شأن جميع المجعولات كاللغات والإشارات والعلامات ونحوها، فانه لا معنى للقول بانها تعلم من طريق عقلي مجرد، سواء كان من طريق بديهي أم نظرى.

ولو صح للعقل هذا الأمر لماكان هناك حاجة لبعثة الرسل، ونصب الائمة، إذ يكون حينئذٍ كل ذى عقل متمكنا بنفسه من معرفة أحكام الله تعالى، ويصبح كل مجتهد نبيا أو اماما. ومن هنا تعرف السر في اصرار أصحاب الرأي على قولهم بأن كل مجتهد مصيب، وقد اعترف الامام الغزالى[1] بأنه لايمكن إثبات حجية القياس الا بتصويب كل مجتهد، وزاد على ذلك قوله بأن المجتهد وان خالف النص فهو مصيب وان الخطأ غير ممكن في حقه.

ومن أجل ما ذكرناه من عدم إمكان إثبات حجية مثل هذه الأدلة رأينا الاكتفاء بذلك عن شرح هذه الأدلة ومرادهم منها ومناقشة أدلتهم. ونحيل الطلاب على محاضرات «مدخل الفقه المقارن» التي القاها استاذ المادة في كلية الفقه الأخ السيد محمد تقى الحكيم، فان فيها الكفاية.

١- المستصفى، ٥٧/٢.



الباب التاسع

التعادل والتراجيح

☐ تمهيد

عَنْوَن الاصوليون من القديم هذه المسألة بعنوانها المذكور.

ومرادهم من كلمة «التعادل»: تكافؤ الدليلين المتعارضين في كـل شيء يـقتضي ترجيح أحدهما على الآخر.

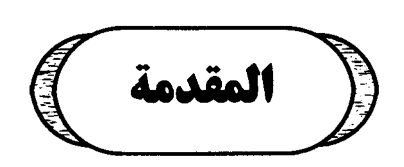
ومرادهم من كلمة «التراجيح»: جمع ترجيح على خلاف القياس في جمع المـصدر، إذ جمعه ترجيحات. والمقصود منه المصدر بمعنى الفاعل، أي المرجح.

وانما جاءوا به على صيغة الجمع دون «التعادل»، لان المرجحات بـين الدليـلين المتعارضين متعددة، والتعادل لايكون الا في فرض واحد، وهو فرض فـقدان كـل المرجحات.

والغرض من هذا البحث: بيان أحكام التعادل بين الدليلين المـتعارضين وبـيان أحكام المرجحات لأحدهما على الآخر.

ومن هنا نعرف ان الأنسب ان تعنون المسألة بعنوان «التعارض بين الأدلة»، لأن التعادل والترجيح بين الأدلة انما يفرض في مورد التعارض بينهما، غير انه لما كان همّ الاصوليين في البحث وغايتهم منه معرفة كيفية العمل بالأدلة المتعارضة عند تعادلها وترجيحها عنونوها بما ذكرناه.

وهذه المسألة ـ كما ذكرناه سابقاً ـ أليق شيء بها مـباحث الحـجة، لان نـتيجتها تحصيل الحجة على الحكم الشرعي عند التعارض بين الأدلة. وقبل الشروع في بيان أحكام التعارض ينبغي في:



بيان امور يحتاج إليها: مثل حقيقة التعارض وشروطه، وقياسه بالتزاحم؛ والحكومة والورود، ومثل القواعد العامة في الباب، *فنقول:*

١ـ حقيقة التعارض

التعارض: مصدر من باب «التفاعل» الذي يقتضي فاعلين، ولايقع الا من جانبين، فيقال: تعارض الدليلان. ولاتقول: «تعارض الدليل»، وتسكت. وعليه، فلابدّ من فرض دليلين كل منهما يعارض الآخر.

ومعنى المعارضة: ان كلا منهما ـ إذا تمت مقومات حجيته ـ يبطل الآخر ويكذبه. والتكاذب اما أن يكون في جميع مدلولاتهما ونواحي الدلالة فيهما، واما في بعض النواحي على وجه لايصح فرض بقاء حجية كل منهما مع فرض بقاء حجية الآخر ولايصح العمل بهما معاً.

فمرجع التعارض في الحقيقة إلى التكاذب بين الدليلين في ناحية ما، أي ان كلا منهما يكذب الآخر، ولايجتمعان على الصدق.

هذا هو المعنى الاصطلاحي للتعارض. وهو مأخوذ من «عارَضَه»، أي جانَبَهُ وعَدَلَ عنه.

٢ـ شروط التعارض

ولايتحقق هذا المعنى من التعارض الا بشروط سبعة هي مقومات التعارض نذكرها لتتضح حقيقة التعارض ومواقعه:

١ـ الايكون أحد الدليلين أو كل منهما قطعياً، لأنه لو كان أحدهما قطعياً فانه يعلم

منه كذب الآخر، والمعلوم كذبه لايعارض غيره. واما القطع بالمتنافيين في نفسه أمر مستحيل لايقع.

٢ـ الا يكون الظن الفعلي معتبرا في حجيتهما معاً، لاستحالة حصول الظن الفعلي بالمتكاذبين كاستحالة القطع بهما. نعم يجوز ان يعتبر في أحدهما المعين الظن الفعلي دون الآخر.

٣ـ ان يتنافي مدلولاهما ولو عرضاً وفي بعض النواحي، ليحصل التكاذب بينهما. سواء كان التنافي في مدلولهما المطابقي أو التضمني أو الالتزامي. والجامع في ذلك ان يؤديا إلى ما لايمكن تشريعه ويمتنع جعله في نفس الأمر، ولو كان هذا الامتناع لأمر خارج عن نفس مدلولهما، كما في تعارض دليل وجوب صلاة الجمعة مع دليل وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة، فان الدليلين في نفسهما لا تكاذب بينهما إذ لايمتنع اجتماع وجوب صلاتين في وقت واحد، ولكن لما علم من دليل خارج انه لاتجب الا صلاة واحدة في الوقت الواحد فانهما يتكاذبان حينئذٍ بضميمة هذا الدليل الثالث الخارج عنهما. وعلى هذا، يمكن تحديد الضابط للتعارض بأن يقال:

الضابط في التعارض: امتناع اجتماع مدلوليهما في الوعاء المناسب لهما اما من ناحية تكوينية أو من ناحية تشريعية.

أو يقال بعبارة جامعة: الضابط في التعارض، تكاذب الدليلين على وجه يمتنع اجتماع صدق أحدهما مع صدق الآخر.

ومن هنا يعلم ان التعارض ليس وصفا للمدلولين كما قيل[1]، بل المدلولان يوصفان بانهما متنافيان لا متعارضان. وانما التعارض وصف للدليلين بما هما دليلان على أمرين متنافيين لايجتمعان، لان امتناع صدق الدليلين معاً وتكاذبهما انما ينشأ من تنافي المدلولين.

ولأجل هذا قال صاحب الكفاية: «التعارض هو تنافي الدليلين أو الأدلة بحسب

١- فرائد الاصول، ص ٤٣١.

الدلالة ومقام الإثبات».[1] فحصر التعارض في مقام الإثبات ومرحلة الدلالة.

٤ـ أن يكون كل من الدليلين واجداً لشرائط الحجية، بمعنى ان كلا منهما لو خلى ونفسه ولم يحصل ما يعارضه لكان حجة يجب العمل بموجبه، وان كان أحدهما لا على التعيين بمجرد التعارض يسقط عن الحجية بالفعل.

والسر في ذلك واضح، فانه لو كان أحدهما غير واجد لشرائط الحجية في نفسه لايصلح أن يكون مكذبا لما هو حجة وان كان منافيا له في مدلوله فلايكون معارضاً له، لمّا قلنا من ان التعارض وصف للدالين بما هما دالان في مقام الإثبات، وإذ لا إثبات فيما هو غير حجة فلايكذب ما فيه الإثبات.

إذن، لا تعارض بين الحجة واللاحجة، كما لا تعارض بين اللاحجتين.

ومن هنا يتضح انه لو كان هناك خبر ـ مثلاً ـ غير واجد لشرائط الحجة واشتبه بما هو واجد لها، فان الخبرين لايدخلان في باب التعارض، فلاتجري عليهما أحكامه وقواعده، وان كان من جهة العلم بكذب أحدهما حالهما حال المتعارضين. نعم في مثل هذين الخبرين تجري قواعد العلم الإجمالي.

٥ـ الا يكون الدليلان متزاحمين، فان للتعارض قواعد غير قواعد التزاحم على ما يأتي، وان كان المتعارضان يشتركان مع المتزاحمين في جهة واحدة، وهي امتناع اجتماع الحكمين في التحقيق في موردهما، ولكن الفرق في جهة الامتناع: فانه في التعارض من جهة التشريع فيتكاذب الدليلان، وفى التزاحم من جهة الامتثال فلايتكاذبان. ولابدّ من إفراد بحث مستقل في بيان الفرق، كما سيأتي.

٦ـ الايكون أحد الدليلين حاكما على الآخر.

٧ـ الا يكون أحدهما وارداً على الآخر.

وسيأتي ان الحكومة والورود يرفعان التعارض والتكاذب بين الدليلين. ولابدّ من إفراد بحث عنهما أيضاً، فانه أمر أساسي في تحقيق التعارض وفهمه:

١- كفاية الاصول، ص٤٩٦، طبع مؤسسة الاسلامي.

٣ـ الفرق بين التعارض والتزاحم

تقدم[1] في بيان الحق الذي ينبغي ان يعول عليه في سر التفرقة بين بابي التعارض والتزاحم، ثم بينهما وبين باب اجتماع الأمر والنهي.

وخلاصته: ان التعارض ـ في خصوص مورد العامين من وجه ـ انما يحصل حيث تكون لكل منهما دلالة التزامية على نفي حكم الآخر في مورد الاجتماع بينهما، فيتكاذبان من هذه الجهة. واما إذا لم يكن للعامين من وجه مثل هذه الدلالة الالتزامية فلا تعارض بينهما، إذ لا تكاذب بينهما في مقام الجعل والتشريع.

وحينئذٍ ـ أي حينما يفقدان تلك الدلالة الالتزامية ـ لو امتنع على المكلف ان يجمع بينهما في الامتثال لأي سبب من الاسباب، فان الأمر في مقام الامتثال يدور بينهما: بأن يمتثل اما هذا أو ذاك. وهنا يقع التزاحم بين الحكمين. وطبعا انما يفرض ذلك فيما إذا كان الحكمان الزاميين.

ومن أجل هذا قلنا في الشرط الخامس من شروط التعارض: إنّ امتناع اجتماع الحكمين في التحقق إذا كان في مقام التشريع دخل الدليلان في باب التعارض لأنهما حينئذٍ يتكاذبان. اما إذا كان الامتناع في مقام الامتثال دخلا في باب التزاحم إذ لا تكاذب حينئذٍ بين الدليلين.

وهذا هو الفرق الحقيقي بين باب التعارض وباب التزاحم في أي مورد يفرض.

وينبغي الا يغيب عن بال الطالب انه حينما ذكرنا العامين من وجه فقط في مقام التفرقة بين البابين ـ كما تقدم في الجزء الثاني ـ لم نذكره لأجل اختصاص البابين بالعامين من وجه، بل لان العامين من وجه موضع شبهة عدم التفرقة بين البابين ثم بينهما وبين باب اجتماع الأمر والنهي. وقد سبق تفصيل ذلك هناك فراجع.

وعليه، فالضابط في التفرقة بين البابين ـ كما أشرنا إليه أكثر من مرة ـ هو ان الدليلين يكونان متعارضين إذا تكاذبا في مقام التشريع، ويكونان متزاحمين إذا

١- المقصد الثاني، ص ٢٤٢.

امتنع الجمع بينهما في مقام الامتثال مع عدم التكاذب في مقام التشريع. وفي تعارض الأدلة قواعد للترجيح ستأتي، وقد عقد هذا الباب لأجلها وينحصر الترجيح فيها بقوة السند أو الدلالة. واما التزاحم فله قواعد اخرى تتصل بالحكم نفسه ولاترتبط بالسند أو الدلالة. ولاينبغي ان يخلو كتابنا من الإشارة إليها. وهذه خير مناسبة لذكرها، *فنقول*:

٤ـ تعادل وتراجيح المتزاحمين

لا شك في انه إذا تعادل المتزاحمان في جميع جهات الترجيح الآتية، فان الحكم فيهما هو التخيير. وهذا أمر محل اتفاق، وان وقع الخلاف في تعادل المتعارضين انه يقتضي التساقط أو التخيير على ما سيأتي.

وفي الحقيقة ان هذا التخيير انما يحكم به العقل، والمراد به العقل العملي. بيان ذلك:

انه بعد فرض عدم إمكان الجمع في الامتثال بين الحكمين المتزاحمين وعدم جواز تركهما معاً، ولا مرجح لأحدهما على الآخر حسب الفرض ويستحيل الترجيح بلا مرجح ـ فلا مناص من ان يترك الأمر إلى اختيار المكلف نفسه إذ يستحيل بقاء التكليف الفعلي في كل منهما، ولا موجب لسقوط التكليف فيهما معاً. وهذا الحكم العقلي مما تطابقت عليه آراء العقلاء.

ومن هذا الحكم العقلي يستكشف حكم الشرع على طبق هذا الحكم العقلي كسائر الأحكام العقلية القطعية، لان هذا من باب المستقلات العقلية التي تبتنى على الملازمات العقلية المحضة.

مثاله: إذا دار الأمر بين انقاذ غريقين متساويين من جميع الجهات لا ترجيح لأحدهما على الآخر شرعاً من جهة وجوب الإنقاذ ـ فانه لا مناص للمكلف من ان يفعل أحدهما ويترك الآخر، فهو على التخيير عقلاً بينهما المستكشف منه رضى الشارع بذلك وموافقته على التخيير.

إذا عرفت ذلك، فيكون من المهم جداً ان نعرف ما هي المرجحات في باب التزاحم. ومن الواضح انه لابدّ أن تنتهي كلها إلى أهمية أحد الحكمين عند الشارع، فالأهم

عنده هو الأرجح في التقديم. ولماكانت الأهمية تختلف جهتها ومنشأها، فلابدّ من بيان تلك الجهات وهي تستكشف بأمور نذكرها على الاختصار:

١ـ أن يكون أحد الواجبين لا بدل له مع كون الواجب الآخر المزاحم له ذا بدل، سواء كان البدل اختيارياً كخصال الكفارة، أو اضطرارياً كالتيمم بالنسبة إلى الوضوء، وكالجلوس بالنسبة إلى القيام في الصلاة.

ولا شك في ان ما لا بدل له أهمّ مما له البدل قطعاً عند المزاحمة وان كان البدل اضطرارياً، لان الشارع قد رخص في ترك ذى البدل إلى بدله الاضطراري عند الضرورة ولم يرخص في ترك ما لا بدل له، ولا شك في ان تقديم ما لا بدل له جمع بين التكليفين في الامتثال دون صورة تقديم ذى البدل، فان فيه تفويتا للاول بلا تدارك.

٢ـ أن يكون أحد الواجبين مضيّقاً أو فورياً، مع كون الواجب الآخر المزاحم له موسعا، فان المضيق أو الفورى أهم من الموسع قطعاً، كدوران الأمر بين إزالة النجاسة عن المسجد وإقامة الصلاة في سعة وقتها.

وهذا الثاني ينسق على الأول، لان الموسع له بدل طولى اختياري دون المضيق والفورى، فتقديم المضيق أو الفورى جمع بين التكليفين في الامتثال دون تقديم الموسع فان فيه تفويتا للتكليف بالمضيق أو الفورى بلا تدارك. ومثله ما لو دار الأمر بين المضيق والفورى كدوران الأمر بين الصلاة في آخر وقتها وإزالة النجاسة عن المسجد فان الصلاة مقدمة إذ لا تدارك لها.

٣ـ أن يكون أحد الواجبين صاحب الوقت المختص دون الآخر؛ وكان كل منهما مضيقاً، كما لو دار الأمر بين أداء الصلاة اليومية في آخر وقتها وبين صلاة الآيات في ضيق وقتها، لان الوقت لماكان مختصا باليومية فهي أولى به عند مزاحمتها بما لا اختصاص له في أصل تشريعه بالوقت المعين وانما اتفق حصول سببه في ذلك الوقت وتضيق وقت أدائه. ومسألة تقديم اليومية على صلاة الآيات إذا تضيق وقتها معاً أمر إجماعي متفق عليه، ولا منشأ له الا أهمية ذات الوقت المختص المفهومة من بعض الروايات.

٤ـ أن يكون أحد الواجبين وجوبه مشروطاً بالقدرة الشرعية دون الآخر. والمراد

من القدرة الشرعية هي القدرة المأخوذة في لسان الدليل شرطاً للـوجوب، كـالحج المشروط وجوبه بالاستطاعة ونحوه.

ومع فرض المزاحمة بينه وبين واجب آخر وجوبه غير مشروط بالقدرة لايحصل العلم بتحقق ما هو شرط في الوجوب، لاحتمال ان مزاحمته للواجب الآخر تكون سالبة للقدرة المعتبرة في الوجوب، ومع عدم اليقين بحصول شروط الوجـوب لايحـصل اليقين بأصل التكليف، فلايزاحم ماكان وجوبه منجزاً معلوماً.

ولو قال قائل: ان كل واجب مشروط وجوبه بالقدرة عقلاً، إذن فالواجب الآخر أيضاً مشروط بالقدرة للوجوب، كالحج المشروط وجوبه بالاستطاعة ونحوه؛ فأيّ فرق بينهما؟

فالجواب: نحن نسلم باشتراط كل واجب بالقدرة عقلاً، لكنه لما لم تؤخذ القدرة في الواجب الآخر في لسان الدليل، فهو من ناحية الدلالة اللفظية مطلق وانما العقل هو الذي يحكم بلزوم القدرة. ويكفي في حصول شرط القدرة العقلية نفس تمكن المكلف من فعله ولو مع فرض المزاحمة، إذ لا شك في ان المكلف في فـرض المـزاحمـة قـادر ومتمكن من فعل هذا الواجب المفروض، وذلك بترك الواجب المزاحم له المشروط بالقدرة الشرعية.

والخلاصة: ان الواجب الآخر وجوبه منجز فعلى لحصول شرطه وهـو القـدرة العقلية، بخلاف مزاحمه المشروط، لما ذكرنا من احتمال ان ما أخـذ في الدليـل قـدرة خاصة لاتشمل هذه القدرة الحاصلة عند المزاحمة. فلا يحرز تنجزه ولاتعلم فعليته. وعليه، فيرتفع التزاحم بين الوجوبين من رأس، ويخلو الجو للواجب المطلق، وان كان مشروطاً بالقدرة العقلية.

٥ـ أن يكون أحد الواجبين مقدما بحسب زمان امتثاله على الآخر، كما لو دار الأمر بين القيام للركعة المتقدمة وبين القيام لركعة بعدها، في فرض كون المكلف عاجزا عن القيام للركعتين معاً متمكناً من احداهما فقط. فانه ـ في هذا الفرض ـ يكون المتقدم مستقر الوجوب في محله لحصول القدرة الفعلية بالنسبة إليه. فإذا فعله انتفت القدرة

الفعلية بالنسبة إلى المتأخر فلايبق له مجال. ولا فرق في هذا الفرض بين ما إذاكانا معاً مشروطين بالقدرة الشرعية أو مطلقين معاً، اما لو اختلفا فان المطلق مقدم على المشروط بالقدرة الشرعية وان كان زمان فعله متأخراً.

٦ـ أن يكون أحد الواجبين أولى عند الشارع في التقديم من غير تلك الجهات المتقدمة.

والاولوية تعرف اما من الأدلة، واما من مناسبة الحكم للموضوع، واما من معرفة ملاكات الأحكام بتوسط الأدلة السمعية، ومن أجل ذلك فان الاولوية تختلف باختلاف ما يستفاد من هذه الامور، ولا ضابط عام يمكن الرجوع إليه عند الشك:

فمن تلك الاولوية ما إذا كان في الحكم الحفاظ على بيضة الاسلام، فانه أولى بالتقديم من كل شيء في مقام المزاحمة.

ومنها، ما كان يتعلق بحقوق الناس، فانه أولى من غيره من التكاليف الشرعية المحضة، أي التي لا علاقة لها بحقوق غير المكلف بها.

ومنها، ما كان من قبيل الدماء والفروج، فانه يحافظ عليه أكثر من غيره، لما هو المعروف عند الشارع المقدس من الأمر بالاحتياط الشديد في أمرها. فلو دار الأمر بين حفظ نفس المؤمن وحفظ ماله، فان حفظ نفسه مقدم على حفظ ماله قطعاً.

ومنها، ما كان رُكْنا في العبادة، فانه مقدم على ما ليس له هذه الصفة عند المزاحمة، كما لو وقع التزاحم في الصلاة بين أداء القراءة والركوع، فان الركوع مقدم على القراءة وان كان زمان امتثاله متأخراً عن القراءة.

وعلى مثل هذه فقس، وأمثالها كثير لايحصى، كما لو دار الأمر بين الصلح بين المؤمنين بالكذب وبين الصدق وفيه الفتنة بينهم، فان الصلح مقدم على الصدق. وهذا معروف من ضرورة الشرع الاسلامي.

ومما ينبغي ان يعلم في هذا الصدد انه لو احتمل أهمية أحد المتزاحمين فان الاحتياط يقتضي تقديم محتمل الأهمية. وهذا الحكم العقلي بالاحتياط يجري في كل مورد يدور فيه الأمر بين التعيين والتخيير في الواجبات.

وعليه، فلايجب إحراز أهمية أحد المتزاحمين، بل يكفي الاحتمال. وهذا أصل ينفع

كثيراً في الفروع الفقهية، فاحتفظ به.

٥ـ الحكومة والورود

وهذا البحث من مبتكرات الشيخ الانصاري ﵀ ، وقد فتح به بابا جديدا في الاسلوب الاستدلالى، ولئن نشأ هذا الاصطلاح في عصره من قبل غيره ـ كما يبدو من التعبير بالحكومة والورود في «جواهر الكلام» ـ فانه لم يكن بهذا التحديد والسعة اللذين انتهى إليهما الشيخ ﵁. وكان ﵀ ـ على ما ينقل عنه ـ يصرح بأن أساطين الفقه المتقدمين لم يغفلوا عن مغزى ما كان يرمى إليه، وان لم يبحثوه بصريح القول ولا بهذا المصطلح.

واللَّفتَة الكريمة منه كانت في ملاحظته لنوع من الأدلة، إذ وجد ان من حقها ان تقدم على أدلة اخرى، في حين انها ليست بالنسبة إليها من قبيل الخاص والعام، بل قد يكون بينهما العموم من وجه. ولا يوجب هذا التقديم سقوط الأدلة الاخرى عن الحجية، ولا تجري بينهما قواعد التعارض، لأنه لم يكن بينهما تكاذب بحسب لسانهما من ناحية أدائية ولا منافاة، يعنى أن لسان أحدهما لا يكذب الآخر ولا يبطله، بل أحدهما المعين من حقه بحسب لسانه وأدائه لمعناه وعنوانه أن يكون مقدما على الآخر تقديماً لا يستلزم بطلان الآخر ولا تكذيبه ولا صرفه عن ظهوره.

وهذا هو العجيب في الأمر والجديد على الباحثين، وذلك مثل تقديم أدلة الأمارة على أدلة الاصول العملية بلا اسقاط لحجية الثانية ولا صرف لظهورها.

والمعروف ان أحد اللامعين من تلامذته[1] التقى به في درس الشيخ صاحب الجواهر ﵁ قبل ان يتعرف عليه وقبل ان يعرف الشيخ ﵁ بين الناس، وسأله سؤال امتحان واختبار عن سر تقديم دليل على آخر جاء ذكرهما في الدرس المذكور، فقال له: انه حاكم عليه. قال: وما الحكومة؟ فقال له: يحتاج إلى ان تحضر درسى ستة أشهر على الأقل لتفهم معنى الحكومة. ومن هنا ابتدأت علاقة التلميذ باستاذه.

١- قيل هو ميرزا حبيب الله الرشتي.

إن موضوعاً يحتاج إلى درس ستة أشهر ـ وان كان فيه نوع من المبالغة ـ كم يحتاج إلى البسط في البيان، بينما ان الشيخ في كتبه لم يوفه حقه من البيان، الا بعض الشيء في التعادل والتراجيح، وبعض اللقطات المتفرقة في غضون كتبه. ولذا بقي الموضوع متأرجحا في كتب الاصوليين من بعده، وان كان مقصودهم ومقصوده اصبح واضحا عند أهل العلم في العصور المتأخرة.

ولايسع هذا المختصر شرح هذا الأمر شرحاً كافياً، وانما نكتفي بالإشارة إلى خلاصة ما توصلنا إليه من فهم معنى الحكومة وفهم معنى أخيها (الورود)، قدر الإمكان، *فنقول:*

▢ أ ـ الحكومة

ان الذي نفهمه من مقصودهم في الحكومة هو: ان يقدم أحد الدليلين على الآخر تقديم سيطرة وقهر من ناحية أدائية، ولذا سميت بالحكومة. فيكون تقديم الدليل الحاكم على المحكوم ليس من ناحية السند ولا من ناحية الحجية، بل هما على ما هما عليه من الحجية بعد التقديم، أي انهما بحسب لسانهما وأدائهما لايتكاذبان في مدلولهما، فلايتعارضان. وانما التقديم ـ كما قلنا ـ من ناحية أدائية بحسب لسانهما، ولكن لا من جهة التخصيص ولا من جهة الورود الآتي معناه. فأي تقديم للدليل على الآخر بهذه القيود فهو يسمى «حكومته».

وهذا في الحقيقة هو الضابط لها، فلذلك وجب توضيح الفرق بينها وبين التخصيص من جهة، ثم بينها وبين الورود من جهة اخرى، ليتضح معناها بعض الوضوح:

اما الفرق بينها وبين التخصيص *فنقول:* إنّ التخصيص ليكون تخصيصا لابدّ أن يفرض فيه الدليل الخاص منافيا في مدلوله للعام. ولأجل هذا يكونان متعارضين متكاذبين بحسب لسانهما بالنسبة إلى موضوع الخاص غير انه لما كان الخاص أظهر من العام فيجب ان يقدم عليه لبناء العقلاء على العمل بالخاص، فيستكشف منه ان المتكلم الحكيم لم يرد العموم من العام وان كان ظاهر اللفظ العموم والشمول، لحكم

العقل بقبح ذلك من الحكيم مع فرض العمل بالخاص عند أهل المحاورة من العقلاء.

وعليه، فالتخصيص عبارة عن الحكم بسلب حكم العام عن الخاص وإخراج الخاص عن عموم العام، مع فرض بقاء عموم لفظ العام شاملا للخاص بحسب لسانه وظهوره الذاتي.

اما الحكومة في بعض مواردها هي كالتخصيص بالنتيجة، من جهة خروج مدلول أحد الدليلين عن عموم مدلول الآخر، ولكن الفرق في كيفية الإخراج، فانه في التخصيص إخراج حقيقي مع بقاء الظهور الذاتي للعموم في شموله، وفي الحكومة إخراج تنزيلي على وجه لايبقى ظهور ذاتي للعموم في الشمول، بمعنى ان الدليل الحاكم يكون لسانه تحديد موضوع الدليل المحكوم أو محموله، تنزيلاً وادعاءً، فلذلك يكون الحاكم متصرفا في عقد الوضع أو عقد الحمل في الدليل المحكوم.

ونستعين على بيان الفرق بالمثال، *فنقول*: لو قال الآمر عقيب أمره بإكرام العلماء: «لاتكرم الفاسق»، فان القول الثاني يكون مخصصاً للاول لأنه ليس مفاده الا عدم وجوب إكرام الفاسق مع بقاء صفة العالم له. اما لو قال عقيب أمره: «الفاسق ليس بعالم» فانه يكون حاكما على الأول، لان مفاده إخراج الفاسق عن صفة العالم تنزيلاً، بتنزيل الفسق منزلة الجهل أو علم الفاسق بمنزلة عدم العلم. وهذا تصرف في عقد الوضع، فلايبقى عموم لفظ العلماء شاملا للفاسق بحسب هذا الادعاء والتنزيل. وبالطبع لايعطى له حينئذٍ حكم العلماء من وجوب الإكرام ونحوه.

ومثاله في الشرعيات قوله عليه السلام: «لا شك لكثير الشك» ونحوه مثل نفي شك المأموم مع حفظ الامام وبالعكس، فان هذا ونحوه يكون حاكما على أدلة حكم الشك، لان لسانه إخراج شك كثير الشك وشك المأموم أو الامام عن حضيرة صفة الشك تنزيلاً، فمن حقه حينئذٍ الا يعطى له أحكام الشك من نحو إبطال الصلاة أو البناء على الأكثر أو الأقل أو غير ذلك.

وإنّما قلنا: «الحكومة في بعض مواردها كالتخصيص»، فلان بعض موارد الحكومة الاخرى عكس التخصيص، لان الحكومة على قسمين: قسم يكون التصرف

فيها بتضييق الموضوع كالأمثلة المتقدمة، وقسم بتوسعته، مثل ما لو قال عقيب الأمر بإكرام العلماء، «المتقي عالم»، فانّ هذا يكون حاكماً على الأول وليس فيه إخراج، بل هو تصرف في الموضوع بتوسعة معنى العالم ادعاءً إلى ما يشمل المتقي، تنزيلاً للتقوى منزلة العلم، فيعطى للمتقي حكم العلماء من وجوب الإكرام ونحوه.

ومثاله في الشرعيات: «الطواف صلاة»، فان هذا التنزيل يعطي للطواف الأحكام المناسبة التي تخص الصلاة من نحو أحكام الشكوك. ومثله: «لُحْمَة الرّضاع كلُحمة النَسَب» الموسع لموضوع أحكام النسب.

❑ ب ـ الورود

واما الفرق بين الحكومة وبين الورود، *فنقول*: كما قلنا ان الحكومة كالتخصيص في النتيجة، كذلك الورود كالتخصص في النتيجة، لان كلا من الورود والتخصص خروج الشيء بالدليل عن موضوع دليل آخر خروجاً حقيقياً، ولكن الفرق ان الخروج في التخصص خروج بالتكوين بلا عناية التعبد من الشارع، كخروج الجاهل عن موضوع دليل «أكرم العلماء» فيقال: ان الجاهل خارج عن عموم العلماء تخصصاً، واما في الورود فان الخروج من الموضوع بنفس التعبد من الشارع بلا خروج تكويني، فيكون الدليل الدالّ على التعبد وارداً على الدليل المثبت لحكم موضوعه.

مثاله دليل الأمارة الوارد على أدلة الاصول العقلية كالبراءة وقاعدة الاحتياط وقاعدة التخيير، فان البراءة العقلية لما كان موضوعها عدم البيان الذي يحكم فيه العقل بقبح العقاب معه، فالدليل الدال على حجية الأمارة يعتبر الأمارة بيانا تعبدا، وبهذا التعبد يرتفع موضوع البراءة العقلية وهو عدم البيان. وهكذا الحال في قاعدتي الاحتياط والتخيير فان موضوع الاولى عدم المؤمِّن من العقاب، والأمارة بمقتضى دليل حجيتها مؤمنة منه، وموضوع الثانية الحيرة في الدوران بين المحذورين، والأمارة بمقتضى دليل حجيتها مرجحة لأحد الطرفين، فترتفع الحيرة.

وبهذا البيان لمعنى الورود يتضح الفرق بينه وبين الحكومة، فان ورود أحد الدليلين باعتبار كون أحدهما رافعاً لموضوع الآخر حقيقة لكن بعناية التعبد، فيكون

الأول واردا على الثاني، اما الحكومة فانها لاتوجب خروج مدلول الحاكم عن موضوع مدلول المحكوم وجداناً وعلى وجه الحقيقة، بل الخروج فيها انما يكون حكميا وتنزيليا وبعناية ثبوت المتعبد به اعتباراً.

٦ـ القاعدة في المتعارضين (التساقط أو التخيير)

أشرنا فيما تقدم[1] إلى ان القاعدة في التعادل بين المتزاحمين هو التخيير بحكم العقل، وذلك محل وفاق، اما في تعادل المتعارضين فقد وقع الخلاف في ان القاعدة هي التساقط أو التخيير؟

والحق ان القاعدة الاولية هي التساقط وعليه أساتذتنا المحققون، وان دل الدليل من الأخبار على التخيير كما سيأتي، ونحن نتكلم في القاعدة بناءً على المختار من ان الأمارات مجعولة على نحو الطريقية. ولا حاجة للبحث عنها بناء على السببية، *فنقول*: إنّ الدليل الذي يوهم لزوم التخيير هو: ان التعارض لايقع بين الدليلين الا إذا كان كل منهما واجداً لشرائط الحجية، كما تقدم في شروط التعارض[2] والتعارض أكثر ما يوجب سقوط أحدهما غير المعين عن الحجية الفعلية لمكان التكاذب بينهما، فيبقى الثاني غير المعين على ما هو عليه من الحجية الفعلية واقعاً، ولما لم يمكن تعيينه والمفروض ان الحجة الفعلية منجزة للتكليف يجب العمل بها، فلابدّ من التخيير بينهما.

والجواب: ان التخيير المقصود اما ان يراد به التخيير من جهة الحجية أو من جهة الواقع:

فان كان الأول فلا معنى لوجوب التخيير بين المتعارضين، لان دليل الحجية الشامل لكل منهما في حد أنفسهما انما مفاده حجية أفراده على نحو التعيين لا حجية هذا أو ذاك من أفراده لا على التعيين، حتى يصح ان يفرض ان أحدهما غير المعين حجة يجب الأخذ به فعلاً، فيجب التخيير في تطبيق دليل الحجية على ما يشاء منهما. وبعبارة اخرى: ان دليل الحجية الشامل لكل منهما في حد نفسه انما يدل على وجود المقتضي

١- المقصد الثالث، ص ٤٢٦.

٢- المقصد الثالث، ص ٤٢٢.

للحجية في كل منهما لولا المانع، لا فعلية الحجية. ولما كان التعارض يقتضي تكاذبهما فلا محالة يسقط أحدهما غير المعين عن الفعلية، أي يكون كل منهما مانعاً عن فعلية حجية الآخر. وإذا كان الأمر كذلك فكل منهما لم تتم فيه مقومات الحجية الفعلية ليكون منجزاً للواقع يجب العمل به، فلايكون أحدهما غير المعين يجب الأخذ به فعلاً، حتى يجب التخيير، بل حينئذٍ يتساقطان، أي ان كلا منهما يكون ساقطاً عن الحجية الفعلية وخارجاً عن دليل الحجية. وان كان الثاني *فنقول:*

أولاً: لايصح ان يفرض التخيير من جهة الواقع الا إذا علم بإصابة أحدهما للواقع، ولكن ليس ذلك أمراً لازماً في الحجتين المتعارضتين، إذ يجوز فيهما أن يكونا معاً كاذبتين. وانما اللازم فيهما من جهة التعارض هو العلم بكذب أحدهما لا العلم بمطابقة أحدهما للواقع. وعلى هذا فليس الواقع محرزاً في أحدهما حتى يجب التخيير بينهما من أجله.

وثانياً: على تقدير حصول العلم بإصابة أحدهما غير المعين للواقع، فانه أيضاً لا وجه للتخيير بينهما، إذ لا وجه للتخيير بين الواقع وغيره. وهذا واضح.

وغاية ما يقال: انه إذا حصل العلم بمطابقة أحدهما للواقع فان الحكم الواقعي يتنجز بالعلم الإجمالي، وحينئذٍ يجب إجراء قواعد العلم الإجمالي فيه. ولكن لايرتبط حينئذٍ بمسألتنا ـ وهي مسألة: ان القاعدة في المتعارضين هو التساقط أو التخيير ـ لان قواعد العلم الإجمالي تجري حينئذٍ حتى مع العلم بعدم حجية الدليلين معاً. وقد يقتضي العلم الإجمالي في بعض الموارد التخيير وقد يقتضي الاحتياط في البعض الآخر، على اختلاف الموارد.

إذا عرفت ذلك فيتحصل: ان القاعدة الاولية بين المتعارضين هو التساقط مع عدم حصول مزية في أحدهما تقتضي الترجيح. اما لو كان الدليلان المتعارضان يقتضيان معاً نفي حكم ثالث فهل مقتضي تساقطهما عدم حجيتهما في نفي الثالث؟

الحق انه لايقتضي ذلك لان المعارضة بينهما أقصى ما تقتضي سقوط حجيتهما في دلالتهما فيما هما متعارضان فيه، فيبقيان في دلالتهما الاخرى على ما هما عليه من

الحجية، إذ لا مانع من شمول أدلة الحجية لهما معاً في ذلك. وقد سبق ان قلنا إنّ الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية في أصل الوجود لا في الحجية فلا مانع من أن يكون الدليل حجة في دلالته الالتزامية مع وجود المانع عن حجيته في الدلالة المطابقية. هذا فيما إذا كانت احدى الدلالتين تابعة للاخرى في الوجود، فكيف الحال في الدلالتين اللتين لا تبعية بينهما في الوجود فان الحكم فيه بعدم سقوط حجية احداهما بسقوط الاخرى أولى.

٧ـ الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح

اشتهر بينهم ان الجمع بين المتعارضين مهما امكن أولى من الطرح، وقد نقل عن «غوالى اللآلى» دعوى الإجماع على هذه القاعدة. وظاهر ان المراد من الجمع الذي هو أولى من الطرح، هو الجمع في الدلالة، فانه إذا كان الجمع بينهما في الدلالة ممكنا تلاءما فيرتفع التعارض بينهما فلايتكاذبان.

وتشمل القاعدة بحسب ذلك صورة تعادل المتعارضين في السند، وصورة ما إذا كانت لأحدهما مزية تقتضي ترجيحه في السند، لأنه في الصورة الثانية بتقديم ذى المزية يلزم طرح الآخر مع فرض إمكان الجمع.

وعليه، فمقتضى القاعدة مع إمكان الجمع عدم جواز طرحهما معاً على القول بالتساقط، وعدم طرح أحدهما غير المعين على القول بالتخيير، وعدم طرح أحدهما المعين غير ذى المزية مع الترجيح.

ومن أجل هذا تكون لهذه القاعدة أهمية كبيرة في العمل بالمتعارضين، فيجب البحث عنها من ناحية مدركها، ومن ناحية عمومها لكل جمع حتى الجمع التبرعي.

١ـاما من الناحية الاولى فمن الظاهر انه لا مدرك لها الا حكم العقل باولية الجمع، لان التعارض لايقع الا مع فرض تمامية مقومات الحجية في كل منهما من ناحية السند والدلالة، كما تقدم في الشرط الرابع من شروط التعارض[1] ومع فرض وجود

١-المقصد الثالث، ص ٤٢٣.

مقومات الحجية، أي وجود المقتضى للحجية، فانه لا وجه لرفع اليد عن ذلك الا مع وجود مانع من تأثير المقتضى؛ وما المانع في فرض التعارض الا تكاذبهما. ومع فرض إمكان الجمع في الدلالة بينهما لايحرز تكاذبهما فلايحرز المانع عن تأثير مقتضى الحجية فيهما، فكيف يصح ان نحكم بتساقطهما أو سقوط أحدهما؟

٢ـ واما من الناحية الثانية فانّا *نقول*: إنّ المراد من الجمع التبرعي ما يرجع إلى التأويل الكيفي الذي لايساعد عليه عرف أهل المحاورة ولا شاهد عليه من دليل ثالث.

وقد يظن الظان ان إمكان الجمع التبرعي يحقق هذه القاعدة وهي أولوية الجمع من الطرح بمقتضى التقرير المتقدم في مدركها، إذ لايحرز المانع وهو تكاذب المتعارضين حينئذٍ، فيكون الجمع أولى.

ولكن يجاب عن ذلك: انه لو كان مضمون هذه القاعدة المجمع عليها ما يشمل الجمع التبرعي فلايبقى هناك دليلان متعارضان وللزم طرح كل ما ورد في باب التعارض من الأخبار العلاجية الا فيما هو نادر ندرة لايصح حمل الأخبار عليها، وهو صورة كون كل من المتعارضين نصا في دلالته لايمكن تأويله بوجه من الوجوه. بل ربما يقال: لا وجود لهذه الصورة في المتعارضين.

وببيان آخر برهاني، *نقول*: إنّ المتعارضين لايخلوان عن حالات أربع: اما أن يكونا مقطوعي الدلالة مظنوني السند، أو بالعكس أي يكونان مظنوني الدلالة مقطوعي السند، أو يكون أحدهما مقطوع الدلالة مظنون السند والآخر بالعكس، أو يكونان مظنوني الدلالة والسند معاً. اما فرض أحدهما أو كل منهما مقطوع الدلالة والسند معاً فان ذلك يخرجهما عن كونهما متعارضين، بل الفرض الثاني مستحيل كما تقدم[1]. وعليه فللمتعارضين أربع حالات ممكنة لا غيرها:

فان كانت الاولى، فلا مجال فيها للجمع في الدلالة مطلقاً للقطع بدلالة كل منهما فهو خارج عن مورد القاعدة رأساً كما أشرنا إليه، بل هما في هذه الحالة اما ان يرجع

١- المقصد الثالث، ص ٤٢٢.

فيهما إلى الترجيحات السندية أو يتساقطان حيث لا مرجح أو يتخير بينهما.

وان كانت الثانية، فانه مع القطع بسندهما كالمتواترين أو الآيتين القرآنيتين لايعقل طرحهما أو طرح أحدهما من ناحية السند، فلم يبق الا التصرف فيهما من ناحية الدلالة. ولايعقل جريان أصالة الظهور فيهما معاً لتكاذبهما في الظهور. وحينئذٍ فان كان هناك جمع عرفي بينهما بأن يكون أحدهما المعين قرينة على الآخر أو كل منهما قرينة على التصرف في الآخر على نحو ما يأتي من بيان وجوه الجمع الدلالتي، فان هذا الجمع في الحقيقة يكون هو الظاهر منهما فيدخلان بحسبه في باب الظواهر ويتعين الأخذ بهذا الظهور. وان لم يكن هنا جمع عرفي فان الجمع التبرعي لايجعل لهما ظهوراً فيه ليدخل في باب الظواهر ويكون موضعا لبناء العقلاء. ولا دليل في المقام غير بناء العقلاء على الأخذ بالظواهر، فما الذي يصحح الأخذ بهذا التأويل التبرعي. ويكون دليلاً على حجيته؟ وغاية ما يقتضي تعارضهما عدم إرادة ظهور كل منهما، ولايقتضي أن يكون المراد غير ظاهرهما من الجمع التبرعي فان هذا يحتاج إلى دليل يعينه ويدل على حجيتها فيه. ولا دليل حسب الفرض؟

وان كانت الثالثة، فانّه يدور الأمر فيها بين التصرف في سند مظنون السند وبين التصرف في ظهور مظنون الدلالة أو طرحهما معاً، فان كان مقطوع الدلالة صالحا للتصرف بحسب عرف أهل المحاورة في ظهور الآخر تعين ذلك، إذ يكون قرينة على المراد من الآخر فيدخل بحسبه في الظواهر التي هي حجة. واما إذا لم يكن لمقطوع الدلالة هذه الصلاحية فان تأويل الظاهر تبرعا لايدخل في الظاهر حينئذٍ ليكون حجة ببناء العقلاء ولا دليل آخر عليه كما تقدم في الصورة الثانية. ويتعين في هذا الفرض طرح هذين الدليلين: طرح مقطوع الدلالة من ناحية السند، وطرح مقطوع السند من ناحية الدلالة. فلايكون الجمع أولى، إذ ليس إجراء دليل أصالة السند بأولى من دليل أصالة الظهور، وكذلك العكس، ولا معنى في هذه الحالة للرجوع إلى المرجحات في السند مع القطع بسند أحدهما كما هو واضح.

وان كانت الرابعة، فان الأمر يدور فيها بين التصرف في أصالة السند في أحدهما

والتصرف في أصالة الظهور في الآخر، لا ان الأمر يدور بين السندين ولا بين الظهورين، والسر في هذا الدوران: ان دليل حجية السند يشملهما معاً على حد سواء بلا ترجيح لأحدهما على الآخر حسب الفرض، وكذلك دليل حجية الظهور. ولما كان يمتنع اجتماع ظهورهما لفرض تعارضهما، فإذا أردنا ان نأخذ بسندهما معاً، لابدّ أن نحكم بكذب ظهور أحدهما، فيصادم حجية سند أحدهما حجية ظهور الآخر، وكذلك إذا اردنا ان نأخذ بظهورهما معاً لابدّ أن نحكم بكذب سند أحدهما فيصادم حجية ظهور أحدهما حجية سند الآخر. فيرجع الأمر في هذه الحالة إلى الدوران بين حجية سند أحدهما وحجية ظهور الآخر.

وإذا كان الأمر كذلك فليس أحدهما أولى من الآخر، كما تقدم.

نعم لو كان هناك جمع عرفي بين ظهوريهما فانه حينئذٍ لاتجري أصالة الظهور فيهما على حد سواء، بل المتبع في بناء العقلاء ما يقتضيه الجمع العرفي الذي يقتضي الملاءمة بينهما، فلايصلح كل منهما لمعارضة الآخر.

ومن هنا *نقول*: إنّ الجمع العرفي أولى من الطرح. بل بالجمع العرفي يخرجان عن كونهما متعارضين، كما سيأتي. فلا مقتضى لطرح أحدهما أو طرحهما معاً.

اما إذا لم يكن بينهما جمع عرفي، فان الجمع التبرعي لايصلح للملاءمة بين ظهوريهما، فتبقى أصالة الظهور حجة في كل منهما، فيبقيان على ما هما عليه من التعارض، فاما ان يقدم أحدهما على الآخر لمزية يتخير بينهما أو يتساقطان.

فتحصل من ذلك كله انه لا مجال للقول بأولوية الجمع التبرعي من الطرح في كل صورة مفروضة للمتعارضين.

إذا عرفت ما ذكرناه من الامور في المقدمة ـ فلنشرع في المقصود، والامور التي ينبغي ان نبحثها ثلاثة: الجمع العرفي، والقاعدة الثانوية في المتعادلين، والمرجحات السندية وما يتعلق بها.

الأمر الأول ـ الجمع العرفي

بمقتضى ما شرحناه في المقدمة الأخيرة يتضح ان القدر المتيقن من قاعدة أولوية

الجمع من الطرح في المتعارضين هو «الجمع العرفي» الذي سمّاه الشيخ الأعظم ﷺ بـ«الجمع المقبول»، وغرضه المقبول عند العرف. ويسمّى الجمع الدلالتي.

وفي الحقيقة ـ كما تقدمت الإشارة إلى ذلك ـ انه بالجمع العرفي يخرج الدليلان عن التعارض. *والوجه في ذلك* انّه انّما نحكم بالتساقط أو التخيير أو الرجوع إلى العلاجات السندية حيث تكون هناك حيرة في الأخذ بهما معاً. وفي موارد الجمع العرفي لا حيرة ولا تردد.

وبعبارة اخرى، انه لما كان التعبد بالمتنافيين مستحيلا، فلابدّ من العلاج اما بطرحهما أو بالتخيير بينهما أو بالرجوع إلى المرجحات السندية وغيرها، واما لو كان الدليلان متلائمين غير متنافيين بمقتضى الجمع العرفي المقبول فان التعبد بهما معاً يكون تعبدا بالمتلائمين، فلا استحالة فيه ولا محذور حتى نحتاج إلى العلاج.

ويتضح من ذلك انه في موارد الجمع لا تعارض، وفي موارد التعارض لا جمع. وللجمع العرفي موارد لا بأس بالإشارة إلى بعضها للتدريب:

فمنها: ما إذا كان أحد الدليلين أخص من الآخر، فان الخاص مقدم على العام يوجب التصرف فيه، لأنه بمنزلة القرينة عليه. وقد جرى البحث في ان الخاص مطلقاً بما هو خاص مقدم على العام، أو انما يقدم عليه لكونه أقوى ظهورا فلو كان العام أقوى ظهورا كان العام هو المقدم، ومال الشيخ الأعظم ﷺ إلى الثاني. كما جرى البحث في ان أصالة الظهور في الخاص حاكمة، أو واردة على أصالة الظهور في العام، أو ان في ذلك تفصيلا. ولا يهمنا التعرض إلى هذا البحث، فان المهم تقديم الخاص على العام على أي نحو كان من انحاء التقديم.

ويلحق بهذا الجمع العرفي، تقديم النص على الظاهر، والأظهر على الظاهر، فانها من باب واحد.

ومنها: ما إذا كان لأحد المتعارضين قدر متيقن في الإرادة أو لكل منهما قدر متيقن، ولكن لا على أن يكون قدراً متيقناً من اللفظ، بل من الخارج، لأنه لو كان للفظ قدر متيقن فان الدليلين يكونان من أول الأمر غير متعارضين، إذ لا إطلاق

حينئذٍ ولا عموم للفظ، فلايكون ذلك من نوع الجمع العـرفي للـمتعارضين سـالبة بانتفاء الموضوع، إذ لا تعارض.

مثال القدر المتيقن من الخارج ما إذا ورد «ثمن العذرة سحت» وورد أيـضاً «لا بأس ببيع العذرة»، فان عذرة الانسان قدر متيقن من الدليل الأول، وعذرة مأكول اللحم قدر متيقن من الثاني، فهما من ناحية لفظية متبائنان متعارضان، ولكن لما كان لكل منهما قدر متيقن فالتكاذب يكون بينهما بالنسبة إلى غير القدر المتيقن، فيحمل كل منهما على القدر المتيقن، فيرتفع التكاذب بينهما، ويتلاءمان عرفاً.

ومنها: ما إذا كان أحد العامين من وجه بمرتبة لو اقتصر فيه على ما عدا مـورد الاجتماع يلزم التخصيص المستهجن إذ يكون الباقي من القلة لايحسـن ان يـراد مـن العموم، فان مثل هذا العام يقال عنه، انه يأبى عن التخصيص. فيكون ذلك قرينة على تخصيص العام الثاني.

ومنها: ما إذا كان أحد العامين من وجـه واردا مـورد التـحديدات كـالاوزان والمقادير والمسافات، فان مثل هذا يكون موجبا لقوة الظـهور عـلى وجـه يـلحق بالنص، إذ يكون ذلك العام أيضاً مما يقال فيه: انه يأبى عن التخصيص.

وهناك موارد اخرى وقع الخلاف في عدها من موارد الجمع العرفي، مثل ما إذا كان لكل من الدليلين مجاز هو أقرب مجازاته، ومثل ما إذا لم يكن لكل منهما الا مجاز بعيد أو مجازات متساوية النسبة إلى المعنى الحقيقي، ومثل ما إذا دار الأمر بين التخصيص والنسخ فهل مقتضى الجمع العرفي تقديم التخصيص أو تقديم النسخ أو التفصيل في ذلك وقد تقدم البحث عن ذلك في الجزء الأول[1]، فراجع ... ولاتسع هذه الرسالة استيعاب هذه الأبحاث.

الأمر الثاني ـ القاعدة الثانوية للمتعادلين

قد تقدم ان القاعدة الاولية في المتعادلين هي التساقط، ولكن استفاضت الأخبار

١ـ المقصد الأول، ص ١٢١.

بل تواترت في عدم التساقط، غير ان آراء الأصحاب اختلفت في استفادة نوع الحكم منها لاختلافها على ثلاثة أقوال:

١ـ التخيير في الأخذ بأحدهما، وهو مختار المشهور، بل نقل الإجماع عليه.

٢ـ التوقف بما يرجع إلى الاحتياط في العمل، ولو كان الاحتياط مخالفاً لهما كالجمع بين القصر والاتمام في مورد تعارض الأدلة بالنسبة إليهما.

وانما كان التوقف يرجع إلى الاحتياط، لان التوقف يراد منه التوقف في الفتوى على طبق أحدهما، وهذا يستلزم الاحتياط في العمل، كما في المورد الفاقد للنص، مع العلم الإجمالي بالحكم.

٣ـ وجوب الأخذ بما طابق منهما الاحتياط، فان لم يكن فيهما ما يطابق الاحتياط تخير بينهما.

ولابدّ من النظر في الأخبار لاستظهار الاصح من الأقوال. وقبل النظر فيها ينبغي الكلام عن إمكان صحة هذه الأقوال جملة، بعد ما سبق من تحقيق ان القاعدة الاولية بحكم العقل هي التساقط، فكيف يصح الحكم بعدم تساقطهما حينئذٍ؟ وأكثرها إشكالاً هو القول بالتخيير بينهما، للمنافاة الظاهرة بين الحكم بتساقطهما وبين الحكم بالتخيير.

نقول في الجواب عن هذا السؤال: إنّه إذا فرضت قيام الإجماع ونهوض الأخبار على عدم تساقط المتعارضين، فان ذلك يكشف عن جعل جديد من قبل الشارع لحجية أحد الخبرين بالفعل لا على التعيين، وهذا الجعل الجديد لاينافي ما قلناه سابقاً من سرّ تساقط المتعارضين بناء على الطريقية، لأنه انما حكمنا بالتساقط فمن جهة قصور دلالة أدلة حجية الأمارة عن شمولها للمتعارضين أو لأحدهما لا على التعيين، ولكن لايقدح في ذلك ان يرد دليل خاص يتضمن بيان حجية أحدهما غير المعين بجعل جديد، لا بنفس الجعل الأول الذي تتضمنه الأدلة العامة.

ولايلزم من ذلك ـ كما قيل ـ أن تكون الأمارة حينئذٍ مجعولة على نحو السببية، فانه انما يلزم ذلك لو كان عدم التساقط باعتبار الجعل الأول.

وبعبارة اخرى أوضح: انه لو خلينا نحن والأدلة العامة الدالة على حجية الأمارة

فانه لايبقى دليل لنا على حجية أحد المتعارضين، لقصور تلك الأدلة عن شمولها لهما، فلابدّ من الحكم بعدم حجيتهما معاً. اما وقد فرض قيام دليل خاص في صورة التعارض بالخصوص على حجية أحدهما فلابدّ من الأخذ به ويدل على حجية أحدهما بجعل جديد، ولا مانع عقلي من ذلك.

وعلى هذا، فالقاعدة المستفادة من هذا الدليل الخاص قاعدة ثانوية مجعولة من قبل الشارع، بعد ان كانت القاعدة الاولية بحكم العقل هي التساقط.

بقي علينا ان نفهم معنى التخيير على تقدير القول به، بعد ان بينا سابقاً انه لا معنى للتخيير بين المتعارضين من جهة الحجية، ولا من جهة الواقع *فنقول:* إنّ معنى التخيير بمقتضى هذا الدليل الخاص ان كل واحد من المتعارضين منجز للواقع على تقدير إصابته للواقع ومعذر للمكلف على تقدير الخطأ، وهذا هو معنى الجعل الجديد الذي قلناه، فللمكلف ان يختار ما يشاء منهما فان أصاب الواقع فقد تنجز به والا فهو معذور. وهذا بخلاف ما لو كنا نحن والأدلة العامة، فانه لا منجزية لأحدهما غير المعين ولا معذرية له.

والشاهد على ذلك انه بمقتضى هذا الدليل الخاص لايجوز ترك العمل بهما معاً، لأنه على تقدير الخطأ في تركهما لا معذر له في مخالفة الواقع، بينما انه معذور في مخالفة الواقع لو أخذ بأحدهما. وهذا بخلاف ما لو لم يكن هذا الدليل الخاص، موجوداً فانه يجوز له ترك العمل بهما معاً وان استلزم مخالفة الواقع إذ لا منجز للواقع بالمتعارضين بمقتضى الأدلة العامة.

إذا عرفت ما ذكرنا فلنذكر لك أخبار الباب ليتضح الحق في المسألة، فان منها ما يدل على التخيير مطلقاً، ومنها ما يدل على التخيير في صورة التعادل، ومنها ما يدل على التوقف، ثم نعقب عليها بما يقتضي، *فنقول:* إنّ الذي عثرنا عليه من الأخبار هو كما يلي:

١ـ خبر الحسن بن جهم عن الرضا عليه السلام:

«قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين، مختلفين، فلانعلم ايهما الحق؟

قال: فإذا لم تعلم، فموسع عليك بايهما أخذت»[1].

وهذا الحديث بهذا المقدار منه ظاهر في التخيير بين المتعارضين مطلقاً، ولكن صدره ـ الذي لم نذكره ـ مقيد بالعرض على الكتاب والسنة، فهو يدل على أن التخيير انما هو بعد فقدان المرجح ولو في الجملة.

٢ـ خبر الحارث بن المغيرة عن أبي عبدالله عليه السلام: «إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلّهم ثقة «فموسّع عليك» حتى ترى القائم فترد عليه»[2]. وهذا الخبر أيضاً يستظهر منه التخيير مطلقاً من كلمة «فموسع عليك» ويقيد بالروايات الدالة على الترجيح الآتية. ولكن يمكن أن يناقش في استظهار التخيير منه:

أولاً: بأن الخبر وارد في فرض التمكن من لقاء الامام والأخذ منه، فلايعلم شموله لحال الغيبة الذي يهمنا إثباته، لان الرخصة في التخيير مدة قصيرة لاتستلزم الرخصة فيه ابداً ولاتدل عليها.

ثانياً: بأن الخبر غير ظاهر في فرض التعارض. بل ربما يكون واردا لبيان حجية الحديث الذي يرويه الثقات من الأصحاب. ومعنى «موسع عليك» الرخصة بالأخذ به كناية عن حجيته، غاية الأمر انه يدل على أن الرخصة مغياة برؤية الامام ليأخذ منه الحكم على سبيل اليقين. وهذا أمر لابدّ منه في كل حجة ظنية، وان كانت عامة حتى لزمان حضور الامام الا أنه مع حصول اليقين بمشافهته لابدّ أن ينتهي امد جواز العمل بها. وعليه، فلا شاهد بهذا الخبر على ما نحن فيه.

٣ـ مكاتبة عبدالله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام: «اختلف أصحابنا في روايتهم عن أبي عبدالله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر: فروى بعضهم ان صلّهما في المحمل، وروى بعضهم ان لاتصلّهما الا على الأرض، فاعلمني كيف تصنع انت لاقتدى بك في ذلك. فوقّع عليه السلام: «موسع عليك بأية عملت»[3]. وهذه أيضاً استظهروا منها التخيير مطلقاً

١- الوسائل، كتاب القضاء، الباب ٩ من ابواب صفات القاضي، ٨٧/١٨ الحديث ٤٠، عن الاحتجاج.

٢- نفس المصدر، الحديث ٤١.

٣- نفس المصدر، الحديث ٤٤ مع اختلاف يسير ـ تهذيب الأحكام، ٢٨٨/٣.

وتحمل على المقيدات كالثانية.

ولكن يمكن المناقشة في هذا الاستظهار بأنه من المحتمل ان يراد من التوقيع بيان التخيير في العمل بكل من المرويين باعتبار ان الحكم الواقعي هو جواز صلاة ركعتي الفجر في السفر في المحمل وعلى الأرض معاً، لا ان المراد التخيير بين الروايتين، فيكون الغرض تخطئة الروايتين.

وهو احتمال قريب جداً، لاسيما ان السؤال لم يكن عن كيفية العمل بالمتعارضين بل السؤال عن كيفية عمل الامام ليقتدى به، أي انه سؤال عن حكم صلاة ركعتي الفجر لا عن حكم المتعارضين، والجواب ينبغي ان يطابق السؤال، فكيف صحّ ان يحمل على بيان كيفية العمل بالمتعارضين، وعليه فلايكون في هذا الخبر أيضاً شاهد على ما نحن فيه كالخبر الثاني.

٤ـ جواب مكاتبة الحِمْيَرى إلى الحجة (عجل الله فرجه): «في ذلك حديثان: اما أحدهما فانه إذا انتقل من حالة إلى اخرى فعليه التكبير. واما الحديث الآخر فانه روى انه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير. وكذلك التشهد الأول يجري هذا المجرى. وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً»[1].

وهذا الجواب أيضاً استظهروا منه التخيير مطلقاً ويحمل على المقيدات. ولكنه أيضاً يناقش في هذا الاستظهار بأنه من المحتمل قريبا ان المراد بيان التخيير في العمل بالتكبير لبيان عدم وجوبه، لا التخيير بين المتعارضين. ويشهد لذلك التعبير بقوله: «كان صواباً»، لان المتعارضين لايمكن أن يكون كل واحد منهما صواباً، ثم لا معنى لجواب الامام عن السؤال عن الحكم الواقعي بذكر روايتين متعارضتين ثم العلاج بينهما، الا لبيان خطأ الروايتين وان الحكم الواقعي على خلافهما.

٥ـ مرفوعة زرارة المروية عن «غوالى اللآلى»، وقد جاء في آخرها: «إذن فتخير

١- نفس المصدر، الحديث ٣٩.

أحدهما، فتأخذ به وتدع الآخر»[١].

ولا شك في ظهور هذه الفقرة منها في وجوب التخيير بين المتعارضين وفي انه بعد فرض التعادل، لانها جاءت بعد ذكر المرجحات وفرض انعدامها، ولكن الشأن في صحة سندها وسيأتي التعرض له. وهي من أهم أخبار الباب من جهة مضمونها.

٦ـ خبر سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام: قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر، كلاهما يرويه: أحدهما يأمر بأخذه، والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ فقال: «يرجئه حتى يلقى من يخبره، فهو في سعة حتى يلقاه»[٢]. وقد استظهروا من قوله عليه السلام: «فهو في سعة» التخيير مطلقاً.

وفيه *أولاً*: إنّ الرواية واردة في فرض التمكن من لقاء الامام أو كل من يخبره بالحكم على سبيل اليقين من نواب الامام خصوصا أو عموما. فهي تشبه من هذه الناحية الرواية الثانية المتقدمة.

وثانياً: إنّ الاولى فيها ان تجعل من أدلة التوقف، لا التخيير، وذلك لكلمة «يرجئه». واما قوله «في سعة» فالظاهر ان المراد به التخيير بين الفعل والترك، باعتبار ان الأمر حسب فرض السؤال يدور بين المحذورين وهو الوجوب والحرمة. إذن، فليس المقصود منه التخيير بين الروايتين، لاسيما ان ذلك لايلتئم مع الأمر بالارجاء، لان العمل بأحدهما تخييرا ليس ارجاء، بل الارجاء ترك العمل بهما معاً.

فلا دلالة لهذه الرواية على التخيير بين المتعارضين.

٧ـ وقال الكليني بعد تلك الرواية: «وفي رواية اخرى: بايهما أخذت من باب التسليم وسعك».

يظهر منه انها رواية اخرى، لا أنها نصّ آخر في الجواب عن نفس السؤال في الرواية المتقدمة، والا لكان المناسب ان يقول «بايهما أخذ» لضمير الغائب، لا «بايهما أخذت»

١- غوالي اللآلي، ٤/ ٣٣.

٢- الكافي، ١/ ٦٦،الطبعة الثانية بطهران سنة ١٣٨٠ هـ. ق ـ وسائل الشيعة، ١٨/ ٧٧، الحديث ٥.

بنحو الخطاب. وظاهرها الحكم بالتخيير بين المتعارضين مطلقاً، ويحمل على المقيدات.

٨ـ ما في عيون أخبار الرضا للصدوق في خبر طويل جاء في آخره: «فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً، أو بأيّهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد إلى رسول الله»[١].

والظاهر من هذه الفقرة هو التخيير بين المتعارضين، الا أنه بملاحظة صدرها وذيلها يمكن أن يستظهر منها إرادة التخيير في العمل بالنسبة إلى ما أخبر عن حكمه انِه على نحو الكراهة، ولذا انها فيما يتعلق بالأخبار عن الحكم الالزامي صرحت بلزوم العرض على الكتاب والسنة، لاسيما وقد أعقب تلك الفقرة التي نقلناها قوله عليه السلام: «وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك، ولاتقولوا فيه بآرائكم، وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا».

وهذه الفقرات صريحة في وجوب التوقف والتريث. وعليه فالأجدر بهذه الرواية ان تجعل من أدلة التوقف، لا التخيير.

٩ـ مقبولة عمر بن حنظلة الآتي ذكرها في المرجحات، وقد جاء في آخرها: «إذاكان ذلك ـ أي فقدت المرجحات ـ فارجئه حتى تلقى امامك. فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»[٢]. وهذه ظاهرة في وجوب التوقف عند التعادل.

١٠ـ خبر سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام: «قلت: يرد علينا حديثان: واحد يأمرنا بالعمل به، والآخر ينهانا عن العمل به؟ قال: لاتعمل بواحد منهما حتى تأتي صاحبك، فتسأل عنه، قلت: لابدّ أن يعمل بأحدهما. قال: اعمل بما فيه خلاف العامّة»[٣].

١١ـ مرسلة صاحب «غوالى اللآلى»، على ما نقل عنه، فانه بعد روايته المرفوعة

١- راجع عنه تعليقة الكافي، ٦٦/١؛ «عيون أخبار الرضا»، ١٩/٢ ووسائل الشيعة ٨٣/١٨

٢- وسائل الشيعة، ٨٦/١٨ الحديث ٣٥.

٣- وسائل الشيعة، كتاب القضاء، الباب ٩ من ابواب صفات القاضي.

المتقدمة برقم ٥ قال: «وفي رواية انه قال عليه السلام: إذن فارجئه حتى تلق امامك فتسأله»[١].

* * *

هذه جملة ما عثرت عليه من الروايات فيما يتعلق بالتخيير أو التوقف. والظاهر منها ـ بعد ملاحظة أخبار الترجيح الآتية، وبعد ملاحظة مقيداتها بصورة فقدان المرجح ولو في الجملة ـ ان الرجوع إلى التخيير أو التوقف بعد فقد المرجحات فتحمل مطلقاتها على مقيداتها.

والخلاصة: ان المتحصل منها جميعاً انه يجب أولاً ملاحظة المرجحات بين المتعارضين فان لم تتوفر المرجحات فالقاعدة هي التخيير أو التوقف على حسب استفادتنا من الأخبار، لا ان القاعدة التخيير أو التوقف في كل متعارضين وان كان فيهما ما يرجح أحدهما على الآخر.

نعم، المستفاد من الرواية العاشرة فقط ـ وهي خبر سماعة ـ ان التوقف هو الحكم الاولى، إذ أرجعه إلى الترجيح بمخالفة العامة بعد فرض ضرورة العمل بأحدهما بحسب فرض السائل.

ولكن التأمل فيها يعطى انها لا تنافي أدلة تقديم الترجيح، فان الظاهر ان المراد منها ترك العمل رأساً انتظاراً لملاقاة الامام، لا التوقف والعمل بالاحتياط.

وبعد هذا يبقى علينا ان نعرف وجه الجمع بين أخبار التخيير وأخبار التوقف فيما ذكرناه من الأخبار المتقدمة. وقد ذكروا وجوها للجمع لا يغنى أكثرها[٢].

وأنت ـ بعد ملاحظة مامر من المناقشات في الأخبار التي استظهروا منها التخيير ـ تستطيع ان تحكم بأن التوقف هو القاعدة الاولية، وان التخيير لا مستند له، إذ لم يبق ما يصلح مستندا له الا الرواية الاولى، وهي لا تصلح لمعارضة الروايات الكثيرة الدالة على وجوب التوقف والرد إلى الامام.

اما الخامسة، وهي مرفوعة زرارة فهي ضعيفة السند جداً، وقد أشرنا فيما سبق

١- غوالي اللآلي، ٣٣/٤.	٢- راجع الحدائق الناضرة، للبحراني، ١٠٠/١.

إلى ذلك وسيأتي بيانه، على أن راويها نفسه عقبها بالمرسلة المتقدمة (برقم ١١) الواردة في التوقف والارجاء.

واما السابعة، مرسلة الكليني، فليس من البعيد انها من استنباطاته حسبما فهمه من الروايات، لا أنها رواية مستقلة في قبال سائر روايات الباب. ويشهد لذلك ما ذكره في مقدمة الكافي [ص٩] من مرسلة اخرى بهذا المضمون: «بأيهما أخذتم من باب التسليم وسعكم»، لأنه لم ترد عنده رواية بهذا التعبير الا تلك المرسلة التي نحن بصددها وهي بخطاب المفرد، وهذه بخطاب الجمع. وعليه فيظهر ان المرسلتين معاً هما من مستنبطاته، فلايصح الاعتماد عليهما.

إذا عرفت ما ذكرناه يظهر لك ان القول بالتخيير لا مستند له يصلح لمعارضة أخبار التوقف، ولا للخروج عن القاعدة الاولية للمتعارضين وهي التساقط، وان كان التخيير مذهب المشهور.

واما أخبار التوقف فانها مضافاً إلى كثرتها وصحة بعضها وقوة دلالتها لاتنافي قاعدة التساقط في الحقيقة، لان الارجاء والتوقف لايزيد على التساقط، بل هو من لوازمه، فأخبار التوقف تكون على القاعدة.

وقيل في وجه تقديم أخبار التخيير: ان أدلة التخيير مطلقة بالنسبة إلى زمن الحضور، بينما ان أخبار التوقف مقيدة به. وصناعة الإطلاق والتقييد تقتضي رفع التعارض بينهما بحمل المطلق على المقيد. ونتيجة ذلك التخيير في زمان الغيبة كما عليه المشهور.

أقول: ان أخبار التوقف كلها بلسان الارجاء إلى ملاقاة الامام فلايستفاد منها تقييد الحكم بالتوقف بزمان الحضور، لان استفادة ذلك يتوقف على أن يكون للغاية مفهوم، وقد تقدم[1] بيان المناط في استفادة مفهوم الغاية، فقلنا: «ان الغاية إذا كانت قيداً للموضوع أو المحمول فقط لا دلالة لها على المفهوم، ولاتدل على المفهوم الا إذا كان التقييد بالغاية راجعاً إلى الحكم». والغاية هنا غاية لنفس الارجاء لا لحكمه وهو الوجوب،

١- المقصد الأول، ص ٩١.

يعنى أن المستفاد من هذه الأخبار ان نفس الارجاء مغيى بملاقاة الامام، لا وجوبه.

والحاصل: انه لايفهم من أخبار التوقف، الا أنه لايجوز الأخذ بالأخبار المتعارضة المتكافئة، ولا العمل بواحد منها، وانما يحال الأمر في شأنها الى الامام ويؤجل البَتّ فيها إلى ملاقاته، لتحصيل الحجة على الحكم بعد السؤال عنه. فهي تقول بما يؤل إلى ان الأخبار المتعارضة المتكافئة لاتصلح لإثبات الحكم، فلاتجوز الفتوى ولا العمل بأحدها. وينحصر الأمر حينئذٍ بملاقاة الامام والسؤال منه. فإذا لم تحصل الملاقاة ولو لغيبة الامام فلايجوز الإقدام على العمل بأحد المتعارضين.

وعلى هذا، فتكون هذه الأخبار مباينة لأخبار التخيير لا أخص منها.

الأمر الثالث ـ المرجحات

تقدم[1] ان من شروط تحقق التعارض أن يكون كل من الدليلين واجداً لشرائط الحجية في حد نفسه، لأنه لا تعارض بين الحجة واللاحجة، فإذا بحثنا عن المرجحات فالذي نعنيه ان نبحث عما يرجح الحجة على الاخرى، بعد فرض حجيتها معاً في أنفسها، لا عما يقوم أصل الحجة ويميزها عن اللاحجة. وعليه فالجهة التي تكون من مقومات الحجة مع قطع النظر عن المعارضة لاتدخل في مرجحات باب التعارض، بل تكون من مميزات الحجة عن اللاحجة.

ومن أجل هذا يجب ان نتنبه إلى الروايات المذكورة في باب الترجيحات إلى انها واردة في صدد أي شيء من ذلك: في صدد الترجيح أو التمييز. فلو كانت على النحو الثاني لايكون فيها شاهد على ما نحن فيه، كما قاله الشيخ صاحب الكفاية ﴿﴾ في روايات الترجيح بموافقة الكتاب كما سيأتي.

إذا عرفت ما ذكرناه من جهة البحث التي تقصدها في بيان المرجحات، *فنقول*: إنّ المرجحات المَدعى انها منصوص عليها في الأخبار خمسة اصناف: الترجيح بالأحدث تاريخاً، وبصفات الراوى، وبالشهرة، وبموافقة الكتاب وبمخالفة العامة.

١- المقصد الثالث، ص ٤٢٤، الشرط الرابع.

فينبغي أولاً البحث عنها واحدة واحدة، ثم بيان أية منها أولى بالتقديم لو تعارضت، ثم بيان انه هل يجب الاقتصار عليها أو يتعدي إلى غيرها. فهنا ثلاثة مقامات:

□ المقام الأول ـ المرجحات الخمسة

○ ١ـ الترجيح بالاحدث

في هذا الترجيح روايات أربع، نكتفي منها بما رواه الكليني بسنده إلى أبي عبدالله عليه السلام قال عليه السلام: «أرأيت لوحدّثتك بحديث ـ العام ـ ثم جئتنى من قابل فحدّثتك بخلافه، بأيهما كنت تأخذ؟ قلت: كنت آخذ بالأخير. فقال لى: رحمك الله!»[1].

أقول: ان الذي يستظهره بعض أجلة مشايخنا رحمهم الله ان هذه الروايات لا شاهد بها على ما نحن فيه، أي انها لاتدل على ترجيح الاحدث من البيانين كقاعدة عامة بالنسبة إلى كل ملكف وبالنسبة إلى جميع العصور، لأنه لاتدل على ذلك الا إذا فهم منها ان الاحدث هو الحكم الواقعي وان الأول واقع موقع التقية أو نحوها، مع انه لايفهم منها أكثر من ان من ألق إليه البيان خاصة حكمه الفعلى ما تضمنه البيان الأخير. وليست ناظرة إلى أنه هو الحكم الواقعي، فلربما كان حكماً ظاهريا بالنسبة إليه من باب التقية. كما انه ليست ناظرة إلى ان هذا الحكم الفعلى هو حكم كل أحد وفي كل زمان.

والحاصل: ان هذه الطائفة من الروايات لا دلالة فيها على أن البيان الأخير يتضمن الحكم الواقعي، وان ذلك بالنسبة إلى جميع المكلفين في جميع الازمنة، حتى يكون الأخذ بالأحدث وظيفة عامة لجميع المكلفين ولجميع الازمان حتى زمن الغيبة ولو كان من باب التقية، ولا شك ان الازمان والأشخاص تتفاوت وتختلف من جهة شدة التقية أو لزومها.

○ ٢ـ الترجيح بالصفات

ان الروايات التي ذكرت الترجيح بالصفات تنحصر في مقبولة ابن حنظلة ومرفوعة زرارة المشار إليها سابقاً. والمرفوعة كما قلنا ضعيفة جداً، لانها مرفوعة

١ـ الكافي، ٦٧/١ ـ وسائل الشيعة ٧٧/١٨ الحديث ٧.

ومرسلة ولم يروها الا صاحب «غوالى اللآلى». وقد طعن صاحب «الحدائق» في التأليف والمؤلف إذ قال: «فانا لم نقف عليها في غير كتاب غوالى اللآلى، مع ما هي عليه من الرفع والارسال، وما عليه الكتاب من نسبة صاحبه إلى التساهل في نقل الأخبار والإهمال وخلط غثها بسمينها وصحيحها بسقيمها»[1].

إذن، الكلام فيها فضول، فالعمدة في الباب المقبولة التي قبلها العلماء لان راويها صفوان بن يحيى الذي هو من أصحاب الإجماع، أي الذين أجمع الصحابة على تصحيح ما يصح عنهم، كما رواها المشايخ الثلاثة في كتبهم[2]. واليك نصها بعد حذف مقدمتها:

قلت: فان كان كل رجل اختار رجلاً من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما، واختلفا فيما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم؟

قال: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولايلتفت إلى ما يحكم به الآخر.

قلت: فانهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لايفضل واحد منهما على الآخر؟

قال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي به حكمنا المجمع عليه من أصحابك، فيؤخذ به من حكمنا، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه. وانما الامور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيه فيجتنب، وأمر مشكل يرد علمه إلى الله ورسوله. قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «حلال بيّن، وحرام بيّن، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لايعلم».

قلت: فان كان الخبران عنكما[3] مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟

قال: ينظر: فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به، ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة.

١- الحدائق الناضرة، ٩٩/١.

٢- الكافي، ٦٧/١ ـ من لا يحضره الفقيه، ص٣١٨، المطبوع بطهران سنة ١٣٧٦ هـ. ق ـ التهذيب في باب الزيادات من كتاب القضاء.

٣- يقصد الباقر والصادق عليهما السلام.

قلت: جعلت فداك! أرأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم، بأي الخبرين يؤخذ؟

قال: ما خالف العامة ففيه الرشاد.

قلت: جعلت فداك! فان وافقهم الخبران جميعاً؟

قال: انظر إلى ما هم إليه اميل ـ حكامهم وقضاتهم ـ فيترك ويؤخذ بالآخر.

قلت: فان وافق حكامهم الخبرين جميعاً؟

قال: إذا كان ذلك فأرجهِ (وفي بعض النسخ: فارجئه) حتى تلق امامك، فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات. (انتهت المقبولة)

أقول: من الواضح ان موردها التعارض بين الحاكمين، لا بين الروايين ولكن لما كان الحكم والفتوى في الصدر الأول يقعان بنص الأحاديث، لا أنهما يقعان بتعبير من الحاكم أو المفتي كالعصور المتأخرة استنباطاً من الأحاديث ـ تعرضت هذه المقبولة للرواية والراوى لارتباط الرواية بالحكم. ومن هنا استدل بها على الترجيح للروايات المتعارضة.

غير انه ـ مع ذلك ـ لايجعلها شاهدا على ما نحن فيه. والسر في ذلك واضح لان اعتبار شيء في الراوى بما هو حاكم غير اعتباره فيه بما هو راو ومحدث، والمفهوم من المقبولة ان ترجيح الأعدل والأورع والأفقه انما هو بما هو حاكم في مقام نفوذ حكمه، لا في مقام قبول روايته.

ويشهد لذلك انها جعلت من جملة المرجحات كونه «أفقه» في عرض كونه «أعدل» و«أصدق» في الحديث. ولا ربط للأفقهية بترجيح الرواية من جهة كونها رواية.

نعم، ان المقبولة انتقلت بعد ذلك إلى الترجيح للرواية بما هي رواية ابتداء من الترجيح بالشهرة، وان كان ذلك من أجل كونها سنداً لحكم الحاكم، فان هذا أمر آخر غير الترجيح لنفس الحكم وبيان نفوذه. وعليه، فالمقبولة لا دليل فيها على الترجيح بالصفات. واما الترجيح بالشهرة وما يليها فسيأتي الكلام عنه. ويؤيد هذا الاستنتاج ان صاحب الكافي لم يذكر في مقدمة كتابه الترجيح بصفات الراوى.

○ ٣ـ الترجيح بالشهرة

تقدم[1] ان الشهرة ليست حجة في نفسها، واما إذا كانت مرجحة للرواية ـ على القول به ـ فلا ينافى عدم حجيتها في نفسها.

والشهرة المرجحة على نحوين: شهرة عملية وهي الشهرة الفتوائية المطابقة للرواية، وشهرة في الرواية وان لم يكن العمل على طبقها مشهوراً.

اما الاولى، فلم يرد فيها من الأخبار ما يدل على الترجيح بها، فإذا قلنا بالترجيح بها، فلابدّ أن يكون بمناط وجوب الترجيح بكل ما يوجب الأقربية إلى الواقع، على ما سيأتي وجهه، غاية الأمر ان تقوية الرواية بالعمل بها يشترط فيها أمران:

١ـ ان يعرف استناد الفتوى إليها، إذ لايكفي مجرد مطابقة فتوى المشهور للرواية في الوثوق بأقربيتها إلى الواقع.

٢ـ أن تكون الشهرة العملية قديمة، أي واقعة في عصر الائمة أو العصر الذي يليه الذي تم فيه جمع الأخبار وتحقيقها، اما الشهرة في العصور المتأخرة فيشكل تقوية الرواية بها.

هذا من جهة الترجيح بالشهرة العملية في مقام التعارض، اما من جهة جبر الشهرة للخبر الضعيف مع قطع النظر عن وجود ما يعارضه فقد وقع نزاع للعلماء فيه.

والحق انها جابرة له إذا كانت قديمة أيضاً، لان العمل بالخبر عند المشهور من القدماء مما يوجب الوثوق بصدوره. والوثوق هو المناط في حجية الخبر كما تقدم. وبالعكس من ذلك إعراض الأصحاب عن الخبر فانه يوجب وهنه وان كان روايه ثقة وكان قوى السند، بل كلما قوى سند الخبر فأعرض عنه الأصحاب كان ذلك أكثر دلالة على وهنه.

واما الثانية، وهي الشهرة في الرواية ـ فان إجماع المحققين قائم على الترجيح بها، وقد دلت عليه المقبولة المتقدمة، وقد جاء فيها «فان المجمع عليه لا ريب فيه». والمقصود من «المجمع عليه»، المشهور، بدليل فهم السائل ذلك، إذ عقبه بالسؤال:

١- المقصد الثالث، ص ٣٩١.

«فان كان الخبران عنكما مشهورين». ولا معنى لأن يراد من الشهرة، الإجماع.

وقد يقال: ان شهرة الرواية في عصر الائمة يوجب كون الخبر مقطوع الصدور، وعلى الأقل يوجب كونه موثوقا بصدوره. وإذا كان كذلك فالشاذ المعارض له اما مقطوع العدم أو موثوق بعدمه، فلاتعمه أدلة حجية الخبر. وعليه فيخرج اقتضاء الشهرة في الرواية عن مسألة ترجيح احدى الحجتين بل تكون لتمييز الحجة عن اللاحجة.

والجواب: ان الشاذ المقطوع العدم لايدخل في مسألتنا قطعاً، واما الموثوق بعدمه من جهة حصول الثقة الفعلية بمعارضة، فلايضر ذلك في كونه مشمولا لأدلة حجية الخبر، لان الظاهر كفاية وثاقة الراوي في قبول خبره من دون اناطة بالوثوق الفعلي بخبره. وقد تقدم في حجية خبر الثقة انه لايشترط حصول الظن الفعلي به ولا عدم الظن بخلافه.

○ ٤ـ الترجيح بموافقة الكتاب

في ذلك روايات كثيرة، منها: مقبولة ابن حنظلة المتقدمة. ومنها: خبر الحسن بن الجهم المتقدم (رقم ١) فقد جاء في صدره: «قلت له: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة؟ قال: ما جاءك عنا فقسه على كتاب الله عز وجل وأحاديثنا؛ فان كان يشبههما فهو منا، وان لم يكن يشبههما فليس منا».

قال في الكفاية: «ان في كون أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من أخبار الباب نظراً، وجهه قوة احتمال أن يكون المخالف للكتاب في نفسه غير حجة، بشهادة ما ورد في أنه زخرف وباطل وليس بشيء أو انه لم نقله أو أمر بطرحه على الجِدار...»[1].

أقول: في مسألة موافقة الكتاب ومخالفته طائفتان من الأخبار:

الاولى: في بيان مقياس أصل حجية الخبر، لا في مقام المعارضة بغيره، وهي التي ورد فيها التعبيرات المذكورة في الكفاية: انه زخرف وباطل ... إلى آخره. فلابدّ أن تحمل هذه الطائفة على المخالفة لصريح الكتاب، لأنه هو الذي يصح وصفه بأنه

١- كفاية الاصول، ص٥٠٥.

زخرف وباطل ونحوهما.

والثانية: في بيان ترجيح أحد المتعارضين. وهذه لم يرد فيها مثل تلك التعبيرات، وقد قرأت بعضها. وينبغي ان تحمل على المخالفة لظاهر الكتاب لا لنصه، لاسيما ان مورد بعضها مثل المقبولة في الخبر الذي لو كان وحده لأخذ به وانما المانع من الأخذ به وجود المعارض، إذ الأمر بالموافق وترك المخالف وقع في المقبولة بعد فرض كونهما مشهورين قد رواهما الثقات، ثم فرض السائل موافقتهما معاً للكتاب بعد ذلك إذ قال: «فان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة». ولايكون ذلك الا الموافقة لظاهره والا لزم وجود نصين متبائنين في الكتاب. كل ذلك يدل على أن المراد من مخالفة الكتاب في المقبولة مخالفة الظاهر لا النص.

ويشهد لما قلناه أيضاً ما جاء في خبر الحسن المتقدم: «فان كان يشبههما فهو منا»، فان التعبير بكلمة «يشبههما» يشير إلى ان المراد الموافقة والمخالفة للظاهر.

○ ٥ـ مخالفة العامة

ان الأخبار المطلقة الآمرة بالأخذ بما خالف العامة وترك ما وافقها كلها منقولة عن رسالة للقطب الراوندى، وقد نقل عن الفاضل النراقي انه قال: انها غير ثابتة عن القطب ثبوتا شايعا فلا حجة فيما نقل عنه.

وهناك رواية مرسلة عن «الاحتجاج» تقدمت في رقم ١٠، لا حجة فيها لضعفها بالإرسال. فينحصر الدليل في المقبولة المتقدمة. وظاهرها كما سبق قريبا ان الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة بعد فرض حجية الخبرين في أنفسهما، فتدل على الترجيح لا على التمييز كما قيل.

والنتيجة: ان المستفاد من الأخبار، ان المرجحات المنصوصة ثلاثة: الشهرة، وموافقة الكتاب والسنة، ومخالفة العامة. وهذا ما استفاده الشيخ الكليني ﷺ في مقدمة الكافي.

□ المقام الثاني ـ في المفاضلة بين المرجحات

ان المرجحات في جملتها ترجع إلى ثلاث نواحٍ لاتخرج عنها:

١ـ ما يكون مرجحاً للصدور، ويسمى «المرجح الصـدورى»، ومـعنى ذلك ان المرجح يجعل صدور أحد الخبرين أقرب من صدور الآخـر. وذلك مـثل مـوافـقة المشهور وصفات الراوى.

٢ـ ما يكون مرجحاً لجهة الصدور، ويسمى «المرجح الجهتي»، فان صدور الخبر ـ المعلوم الصدور حقيقة أو تعبدا ـ قد يكون لجهة الحكم الواقعي وقد يكون لبـيان خلافه لتقية أو غيرها من مصالح إظهار خلاف الواقع. وذلك مثل ما إذا كان الخـبر مخالفاً للعامة، فانه يرجح في مورد معارضته بخبر آخر موافق لهم ان صدوره كـان لبيان الحكم الواقعي، لأنه لايحتمل فيه إظهار خلاف الواقع، بخلاف الآخر.

٣ـ ما يكون مرجح للمضمون، ويسمى «المرجح المضمونى». وذلك مثل موافقة الكتاب والسنة، إذ يكون مضمون الخبر الموافق أقرب إلى الواقع في النظر. وقد وقع الكلام في هذه المرجحات انها مترتّبة عند التعارض بينها أو انها في عرض واحد، على أقوال:

الأول: إنّها في عرض واحد، فلو كان أحد الخبرين المتعارضين، واجداً لبـعضها والخبر الآخر واجداً لبعض آخر وقع التزاحم بين الخبرين، فيقدم الأقوى مناطا، فان لم يكن أحدهما أقوى مناطا، تخير بينهما. وهذا هو مختار الشيخ صاحب الكفاية[1].

الثاني: إنّها مترتبة ويقدم المرجح الجهتي على غيره، فالمخالف للعامة أولى بالتقديم على الموافق لهم وان كان مشهوراً. وهذا هو المنسوب إلى الوحيد البهبهاني[2].

الثالث: إنّها مترتبة، ولكن عـلى العكس مـن الأول، أي انـه يـقدم المـرجـح الصدورى على غيره، فيقدم المشهور الموافق للعامة على الشاذ المخالف لهم. وهذا هو ما ذهب إليه شيخنا النائيني.

الرابع: إنّها مترتبة حسبما جاء في المقبولة أو في الروايات الاخرى، بأن يقدم ـ مثلاً حسبما يظهر من المقبولة ـ المشهور فان تساويا في الشهرة قدم المـوافـق للكـتاب

١ـ كفاية الاصول، ص٥١٨.

٢ـ نفس المصدر ـ الفوائد القديمة، ص١٢٠.

والسنة، فان تساويا في ذلك قدم ما يخالف العامة.

وهناك أقوال اخرى لا فائدة في نقلها. وفي الحقيقة ان هذا الخلاف ليس بمناط واحد، بل يبتنى على أشياء:

منها: انه يبتنى على القول بوجوب الاقتصار على المرجحات المنصوصة، فان مقتضى ذلك ان يرجع إلى مَدىٰ دلالة أخبار الباب، وإلى ما ينبغي من الجمع بينها بالجمع العرفي فيما اختلفت فيه، وقد وقع في ذلك كلام طويل لكثير من الأعلام يحتاج استقصاؤه إلى كثير من الوقت.

والذي نقوله على نحو الاختصار، انه يبدو من تتبع الأخبار انه لا تفاضل في الترجيح بين الامور المذكورة فيها. ويشهد لذلك اقتصار جملة منها على واحد منها، ثم ما جمع المرجحات منها كالمقبولة والمرفوعة على تقدير الاعتماد عليها لم تذكرها كلها؛ كما لم تتفق في الترتيب بينها.

نعم، ان المقبولة ـ التي هي عمدتنا في الباب والتي لم نستفد منها الترجيح بالصفات كما تقدم ـ ذكرت الشهرة أولاً، ويظهر منها ان الشهرة أكثر أهمية من كل مرجح. واما باقي المرجحات فقد يقال لا يظهر من المقبولة الترتيب بينها، كيف وقد جمعت بينها في الجواب عندما فرض السائل الخبرين متساويين في الشهرة.

وعلى كل حال، فان استفادة الترتيب بين المرجحات من الأخبار مشكل جداً ما عدا تقديم الشهرة على غيرها.

ومنها: انه يبتنى ـ بعد فرض القول بالتعدي إلى غير المرجحات المنصوصة ـ على أن القاعدة هل تقتضي تقديم المرجح الصدوري على المرجح الجهتي، أو بالعكس، أو لا تقتضي شيئاً منهما؟ وعلى التقدير الثالث لابدّ أن يرجع إلى أقوائية المرجح في الكشف عن مطابقة الخبر للواقع، فكل مرجح يكون أقوى من هذه الجهة ايا كان فهو أولى بالتقديم.

وقد أصر شيخنا النائيني ـ أعلى الله درجته – على الأول، أي انه يرى ان القاعدة تقتضي تقديم المرجح الصدوري على المرجح الجهتي. وبنى ذلك على كون الخبر صادراً

لبيان الحكم الواقعي لا لغرض آخر يتفرع على فرض صدوره حقيقة أو تعبدا؛ لان جهة الصدور من شؤون الصادر، فما لا صدور له لا معنى للكلام عنه انه صادر لبيان الحكم الواقعي أو لبيان غيره. وعليه، فإذا كان الخبر الموافق للعامة مشهوراً وكـان الخبر الشاذ مخالفاً لهم كان الترجيح للشهرة دون مخالفة الآخر للـعامة، لان مـقتضى الحكم بحجة المشهور عدم حجية الشاذ فلا معنى لحمله على بـيان الحكـم الواقـع، ليحمل المشهور على التقية، إذ لاتعبد بصدور الشاذ حينئذٍ.

أقول: ان المسلم انما هو تأخر رتبة الحكم بكون الخبر صادرا لبيان الواقع أو لغيره عن الحكم بصدوره حقيقة أو تعبدا وتوقف الأول عـلى الثـاني، ولكـن ذلك غـير المدعى، وهو توقف مرجح الأول على مرجح الثاني فانه ليس المسلم نفس المـدعى، ولا يلزمه.

اما انه ليس نفسه فواضح لما قلناه من ان المسلم هو توقف الأول على الثاني وهو بالبديهة غير توقف مرجحه على مرجحه الذي هو المدعى. وامـا انـه لايسـتلزمه فكذلك واضح، فانه إذا تصورنا هناك خبرين متعارضين: ١ـ مشهور موافقاً للعامة. ٢ـ شاذاً مخالفاً لهم.

فان الترجيح للشاذ بالمخالفة انما يتوقف على حجيته الاقتضائية الثابتة له في نفسه، لا على فعلية حجيته، ولا على عدم فعلية حجية المشهور في قباله، بل فـعلية حـجية الشاذ تنشأ من الترجيح له بالمخالفة ويترتب عليها حينئذٍ عدم فعلية حجية المشهور.

وكذلك الترجيح للمشهور بالشهرة انما يتوقف على حجيته الاقتضائية الثابتة له في نفسه، لا على فعلية حجيته ولا على عدم فعلية حجية الشاذ في قباله، بل فعلية حجية المشهور تنشأ من الترجيح له بالشهرة ويترتب عليها حينئذٍ عدم فعلية حجية الشاذ.

وعليه فكما لايتوقف الترجيح بالشهرة على عدم فعلية الشاذ المقابل له، كـذلك لايتوقف الترجيح بالمخالفة على عدم فعلية المشهور المقابل له، ومن ذلك يتضح انه كما يقتضي الحكم بحجية المشهور عدم حجية الشاذ فلا معنى لحمله على بيان الحكم الواقعي، كذلك يقتضي الحكم بحجية الشاذ عدم حجية المشهور فلا معنى لحمله على

بيان الحكم الواقعي. وليس الأول أولى بالتقديم من الثاني.

نعم، إذا دل دليل خاص مثل المقبولة، على أولوية الشهرة بالتقديم من المخالفة فهذا شيء آخر هو مقتضى الدليل، لا أنه مقتضى القاعدة.

والنتيجة: انه لا قاعدة هناك تقتضي تقديم أحد المرجحات على الآخر، ما عدا الشهرة التي دلت المقبولة على تقديمها، وما عدا ذلك فالمقدم هو الأقوى مناطا، أي ما هو الأقرب إلى الواقع في نظر المجتهد، فان لم يحصل التفاضل من هذه الجهة فالقاعدة هي التساقط لا التخيير. ومع التساقط يرجع إلى الاصول العملية التي يقتضيها المورد.

▢ المقام الثالث ـ في التعدي عن المرجحات المنصوصة

لقد اختلفت أنظار الفقهاء في وجوب الترجيح بغير المرجحات المنصوصة على أقوال:

١ـ وجوب التعدي إلى كل ما يوجب الأقربية إلى الواقع نوعا، وهو القول المشهور، ومال إليه الشيخ الأعظم ﷺ وجماعة من محقق أساتذتنا. وزاد بعض الفقهاء الاعتبار في الترجيح بكل مزية، وان لم تفد الأقربية إلى الواقع أو الصدور، مثل تقديم ما يتضمن الحظر على ما يتضمن الاباحة.

٢ـ وجوب الاقتصار على المرجحات المنصوصة، وهو الذي يظهر من كلام الشيخ الكليني ﷺ في مقدمة الكافي، ومال إليه الشيخ صاحب الكفاية ﷺ. وهو لازم طريقة الأخباريين في الاقتصار على نصوص الأخبار والجمود عليها.

٣ـ التفصيل بين صفات الراوي فيجوز التعدي فيها وبين غيرها فلايجوز.

ولما كانت المباني في الأصل في المتعارضين مختلفة، فلابدّ أن تختلف الأقوال في هذه المسألة على حسبها، *فنقول: أولاً*، إذا قلنا بأن الأصل في المتعارضين هو التساقط ـ وهو المختار ـ فان الأصل يقتضي عدم الترجيح الا ما علم بدليل كون شيء مرجحا، ولكن هذا الدليل هل يكفي فيه نفس حجية الأمارة، أو يحتاج إلى دليل خاص جديد؟

فان قلنا: إنّ دليل الأمارة كافٍ في الترجيح، فلا شك في اعتبار كل مزية توجب الأقربية إلى الواقع نوعاً. والظاهر ان الدليل كافٍ في ذلك، لا سيما إذا كان دليلها بناء العقلاء الذي هو أقوى أدلة حجيتها، فان الظاهر ان بناءهم على العمل بكل ما هو

أقرب إلى الواقع من الخبرين المتعارضين، أي ان العقلاء وأهل العرف في مورد التعارض بين الخبرين غير المتكافئين لايتوقفون في العمل بما هو أقرب إلى الواقع في نظرهم ولايبقون في حيرة من ذلك، وان كانوا يعملون بالخبر الآخر المرجوح لو بقي وحده بلا معارض. وإذا كان للعقلاء مثل هذا البناء العملي فانه يستكشف منه رضى الشارع وامضاؤه على ما تقدم وجهه في خبر الواحد والظواهر.

وان قلنا: إنّ دليل الأمارة غير كافٍ ولا بد من دليل جديد، فلا محالة يجب الاقتصار على المرجحات المنصوصة، الا إذا استفدنا من أدلة الترجيح عموم الترجيح بكل مزية توجب أقربية الأمارة إلى الواقع، كما ذهب إليه الشيخ الأعظم ﷺ، فانه أكّد في الرسائل على أن المستفاد من الأخبار ان المناط في الترجيح هو الأقربية إلى مطابقة الواقع في نظر الناظر في المتعارضين، من جهة انه أقرب من دون مدخلية خصوصية سبب ومزية. وقد ناقش هذه الاستفادة صاحب الكفاية فراجع[1].

ثانياً، إذا قلنا بأن القاعدة الاولية في المتعارضين هو التخيير، فان الترجيح على كل حال لايحتاج إلى دليل جديد، فان احتمال تعين الراجح كافٍ في لزوم الترجيح، لأنه يكون المورد من باب الدوران بين التعيين والتخيير، والعقل يحكم بعدم جواز تقديم المرجوح على الراجح لاسيما في مقامنا، وذلك لأنه بناء على القول بالتخيير يحصل العلم بأن الراجح منجز للواقع، إما تعييناً وإما تخييراً وكذلك هو معذر عند المخالفة للواقع، واما المرجوح فلايحرز كونه معذرا ولايكون العمل به معذراً بالفعل لو كان مخالفاً للواقع.

وعليه، فيجوز الاقتصار على العمل الراجح بلا شك، لأنه معذر قطعاً على كل حال سواء وافق الواقع أم خالفه، ولايجوز الاقتصار على العمل بالمرجوح لعدم إحراز كونه معذرا.

ثالثاً، إذا قلنا بأن القاعدة الثانوية الشرعية في المتعارضين هو التخيير كما هو

١- كفاية الاصول، ص٥٠٩، ٥١٠.

المشهور وان كانت القاعدة الاولية العقلية هي التساقط ـ فلابدّ أن نرجع إلى مقدار دلالة أخبار الباب. فان استفدنا منها التخيير مطلقاً حتى مع وجود المرجحات فذلك دليل على عدم اعتبار الترجيح مطلقاً بأي مرجح كان. وان استفدنا منها التخيير في صورة تكافؤ المتعارضين فقط، فلابدّ من استفادة الترجيح من نفس الأخبار، اما بكل مزية أو بخصوص المزايا المنصوصة وقد عرفت ان الشيخ الأعظم ﷺ يستفيد منها العموم.

إذا عرفت ما شرحناه، فانك تعرف ان *الحق* على كل حال ما ذهب إليه الشيخ الأعظم ﷺ الذي هو مذهب المشهور، وهو الترجيح بكل مزية توجب أقربية الأمارة إلى الواقع نوعاً، وذلك بناء على المختار من ان القاعدة هي التساقط فانها مخصوصة بما إذا كان المتعارضان متكافئين. واما ما فيه المزية الموجبة لأقربية الأمارة إلى الواقع في نظر الناظر فان بناء العقلاء مستقر على العمل بذى المزية الموجبة للأقربية إلى الواقع كما تقدم. ولانحتاج بناء على هذا إلى استفادة عموم الترجيح من الأخبار وان كان *الحق* ان الأخبار تشعر بذلك، فهي تؤيد ما نقول، ولا حاجة إلى التطويل في بيان وجه الاستفادة منها.

هذا آخر ما اردنا بيانه في مسألة التعادل والتراجيح، وبقيت هناك أبحاث كثيرة في هذه المسألة نحيل الطالب فيها إلى المطولات.

والحمد لله رب العالمين

المقصد الرابع

مباحث الاصول العملية



بسم الله الرحمن الرحيم

□ تمهيد

لا شك في ان كل متشرع يعلم علما إجماليا بأن لله تعالى أحكاماً الزامية من نحو الوجوب والحرمة يجب على المكلفين امتثالها يشترك فيها العالم والجاهل بها. وهذا «العلم الإجمالي» منجز لتلك التكاليف الالزامية الواقعية، فيجب على المكلف ـ بمقتضى حكم العقل بوجوب تفريغ الذمة مما علم اشتغالها به من تلك التكاليف ـ ان يسعي إلى تحصيل المعرفة بها بالطرق المؤمنة له التي يعلم بفراغ ذمته بإتباعها.

ومن أجل هذا نذهب إلى القول بوجوب المعرفة وبوجوب الفحص من الأدلة والحجج المثبتة لتلك الأحكام، حتى يستفرغ المكلف وسعه في البحث ويستنفد مجهوده الممكن له(1).

وحينئذٍ، إذا فحص المكلف وتمت له إقامة الحجة على جميع الموارد المحتملة كلها، فذاك هو كل المطلوب وهو أقصى ما يرمى إليه المجتهد الباحث ويطلب منه، ولكن هذا فرض لم يتفق حصوله لواحد من المجتهدين، بأن تحصل له الأدلة على الأحكام

١-لو فرض ان مكلفاً لايسعه فحص أدلة الأحكام لسبب ما، ولو من جهة لزوم العسر والحرج ـ فانه يجوز له ان يقلد من يطمئن اليه من المجتهدين الذي تم له فحص الأدلة وتحصيل الحجة، وذلك بمقتضى أدلة جواز التقليد ورجوع الجاهل الى العالم، كما يجوز له ان يعمل بالاحتياط في جميع الموارد المحتملة للتكليف والتي يمكن فيها الاحتياط على النحو الذي يأتي بيانه في موقعه ومن هنا قسموا المكلف الى: مجتهد ومقلّد ومحتاط. ونحن غرضنامن هذاالمقصدانما هوالبحث عن وظيفة المجتهد فقط. وهوالمناسب لعلم الاصول. (المؤلف)

الالزامية كلها، لعدم توفر الأدلة على الجميع.

واما إذا فحص ولم تتم له إقامة الحجة الا على جملة من الموارد، وبقيت لديه موارد اخرى يحتمل فيها ثبوت التكليف ويتعذر فيها إقامة الحجة لأي سبب كان[١] فان المكلف يقع لا محالة في حالة من الشك تجعله في حيرة من أمر تكليفه. فماذا تراه صانعاً؟ هل هناك حكم عقلي يركن إليه ويطمئن بالرجوع إلى مقتضاه؟ أو ان الشارع قد راعي هذه الحالة للمكلف لعلمه بوقوعه فيها فجعل له وظائف عملية يرجع إليها عند الحاجة ويعمل بها لتطمينه من الوقوع في العقاب؟ هذه اسئلة يجب الجواب عنها.

وهذا المقصد الرابع وضع للجواب عنها، ليحصل للمكلف اليقين بوظيفته التي يجب عليه ان يعمل بها عند الشك والحيرة. وهذه الوظيفة أو الوظائف هي التي تسمى عند الاصوليين بالأصل العملي، أو القاعدة الاصولية، أو الدليل الفقاهتي.

وقد اتضح لدى الاصوليين ان الوظيفة الجارية في جميع ابواب الفقه من غير اختصاص بباب دون باب هي على أربعة أنواع:

١ـ أصالة البراءة؛

٢ـ أصالة الاحتياط؛

٣ـ أصالة التخيير؛

٤ـ أصالة الاستصحاب.

ومن جميع ما تقدم يتضح لنا: *أولاً*، إنّ موضوع هذا المقصد الرابع هو الشك بالحكم[٢]. *ثانياً*، إنّ هذه الاصول الأربعة مأخوذ في موضوعها الشك بالحكم أيضاً.

ثم اعلم ان الحصر في هذه الاصول الأربعة حصر استقرائي، لانها هي التي وجدوا

١- ان تعذر اقامة الحجة قد يحصل من جهة فقدان الدليل، وقد يحصل من جهة اجماله، وقد يحصل من جهة تعارض الدليلين وتعادلهما من دون مرجح لأحدهما على الآخر. (المؤلف)

٢- المقصود بالشك ما هو أعمّ من الشك الحقيقي (وهو تساوى الطرفين) ومن الظن غير المعتبر، نظراً الى ان حكمه حكم الشك، بل باعتبار آخر يدخل الظن غير المعتبر في الشك حقيقة، من ناحية انه لايرفع حيرة المكلف باتباعه فيبقى العامل به شاكاً في فراغ ذمته. (المؤلف)

انها تجري في جميع ابواب الفقه، ولذا يمكن فرض اصول اخرى غيرها ولو في ابواب خاصة من الفقه. وبالفعل هناك جملة من الاصول في الموارد الخاصة يرجع إليها الشاك في الحكم مثل أصالة الطهارة الجاري في مورد الشك بالطهارة في الشبهة الحكمية والموضوعية. وانما تعددت هذه الاصول الأربعة فلتعدد مجاريها، أي مواردها التي تختلف باختلاف حالات الشك، إذ لكل أصل منها حالة من الشك هي مجراه على وجه لايجري فيها غيره من باقي الاصول.

غير انه مما يجب علمه ان مجاري هذه الاصول لاتعرف، كما لايعرف ان مجرى هذه الحالة هو مجرى هذا الأصل مثلاً الاّ من طريق أدلة جريان هذه الاصول واعتبارها. وفي بعضها اختلاف باختلاف الأقوال فيها.

وقد ذكر مشايخنا الاصول على سبيل الفهرس في مجاريها وجوهاً مختلفة لايخلو بعضها من نقد وملاحظات. وأحسنها ـ فيما يبدو ـ ما أفاده شيخنا النائيني ﷺ[1].

وخلاصته: ان الشك على نحوين:

١ـ أن تكون للمشكوك حالة سابقة وقد لاحظها الشارع أي قد اعتبرها. وهذا هو مجرى «الاستصحاب».

٢ـ الا تكون له حالة سابقة أو كانت ولكن لم يلاحظها الشارع.

وهذه الحالة لاتخلو عن احدى صُوَر ثلاث:

أ ـ أن يكون التكليف مجهولا مطلقاً، أي لم يعلم حتى بجنسه، وهذه هي مجرى «أصالة البراءة»؛

ب ـ أن يكون التكليف معلوماً في الجملة مع إمكان الاحتياط. وهذه مجرى «أصالة الاحتياط»؛

ج ـ أن يكون التكليف معلوماً كذلك ولايمكن الاحتياط. وهذه مجرى «قاعدة التخيير».

١ـ راجع فوائد الاصول، ٤/٣٢٥ ـ ٣٤٠.

وقبل الكلام في كل واحدة من هذه الاصول لابدّ من بيان امور من باب المقدمة تنويراً للاذهان. وهي:

الأول: إنّ الشك في الشيء ينقسم باعتبار الحكم المأخوذ فيه على نحوين:

١ـ أن يكون مأخوذاً موضوعاً للحكم الواقعي، كالشك في عدد ركعات الصلاة، فانه قد يوجب في بعض الحالات تبدل الحكم الواقعي إلى الركعات المنفصلة.

٢ـ أن يكون مأخوذاً موضوعاً للحكم الظاهري. وهذا النحو هو المقصود بالبحث في المقام. واما النحو الأول فهو يدخل في مسائل الفقه.

الثاني: إنّ الشك في الشيء ينقسم باعتبار متعلقه أي الشيء المشكوك فيه على نحوين:

١ـ أن يكون المتعلق موضوعاً خارجياً، كالشك في طهارة ماء معين أو في ان هذا المايع المعين خَلٌّ أو خَمْرٌ، وتسمى الشبهة حينئذٍ «موضوعية».

٢ـ أن يكون المتعلق حكماً كلياً، كالشك في حرمة التدخين، أو انه من المفطرات للصوم، أو نجاسة العصير العنبي إذا غلا قبل ذهاب ثلثيه. وتسمى الشبهة حينئذٍ «حكمية».

والشبهة الحكمية هي المقصودة بالبحث في هذا المقصد الرابع، وإذا جاء التعرض لحكم الشبهات الموضوعية فانما هو استطرادي قد تقتضيه طبيعة البحث باعتبار ان هذه الاصول في طبيعتها تعم الشبهات الحكمية والموضوعية في جريانها، والا فالبحث عن حكم الشك في الشبهة الموضوعية من مسائل الفقه.

الثالث: إنّه قد علم مما تقدم في صدر التنبيه ان الرجوع إلى الاصول العملية انما يصح بعد الفحص واليأس من الظفر بالأمارة على الحكم الشرعي في مورد الشبهة. ومنه يعلم انه مع الامل ووجود المجال للفحص لا وجه لإجراء الاصول والاكتفاء بها في مقام العمل، بل اللازم ان يفحص حتى ييأس، لان ذلك هو مقتضى وجوب المعرفة والتعلم، فلا معذر عن التكليف الواقعي لو وقع في مخالفته بالعمل بالأصل لاسيما مثل أصل البراءة.

الاستصحاب

□ تعريفه

إذا تيقن المكلف بحكم أو بموضوع ذى حكم ثم تزلزل يقينه السابق بأن شك في بقاء ماكان قد تيقن به سابقاً ـ فانه بمقتضى ذهاب يقينه السابق يقع المكلف في حيرة من أمره في مقام العمل: هل يعمل على وفق ما كان متيقناً به ولكنه ربما زال ذلك المتيقن فيقع في مخالفة الواقع، أو لا يعمل على وفقه فينقضي ذلك اليقين بسبب ماعراه من الشك ويتحلل مما تيقن به سابقاً ولكنه ربماكان المتيقن باقياً على حاله لم يزل فيقع في مخالفة الواقع؟ إذن ماذا تراه صانعاً؟

لا شك ان هذه الحيرة طبيعية للمكلف الشاك فتحتاج إلى ما يرفعها من مستند شرعي، فان ثبت بالدليل ان القاعدة هي ان يعمل على وفق اليقين السابق وجب الأخذ بها ويكون معذوراً لو وقع في المخالفة، والا فلابدّ أن يرجع إلى مستند يطمئنه من التحلل مما تيقن به سابقاً ولو مثل أصل البراءة أو الاحتياط.

وقد ثبت لدى الكثير من الاصوليين ان القاعدة في ذلك ان يأخذ بالمتيقن السابق عند الشك اللاحق في بقائه، على اختلاف أقوالهم في شروط جريان هذه القاعدة وحدودها على ما سيأتي.

وسمّوا هذه القاعدة بـ«الاستصحاب».

وكلمة الاستصحاب: مأخوذة في أصل اشتقاقها من كلمة «الصحبة» من باب الاستفعال، فتقول: استصحبت هذا الشخص، أي اتخذته صاحبا مرافقا لك. وتقول: استصحبت هذا الشيء، أي حملته معك.

وانما صح إطلاق هذه الكلمة على هذه القاعدة في اصطلاح الاصوليين، فباعتبار ان العامل بها يتخذ ما تيقن به سابقاً صحيباً له إلى الزمان اللاحق في مقام العمل.

وعليه، فكما يصح ان تطلق كلمة الاستصحاب على نفس الإبقاء العملي من الشخص المكلف العامل كذلك يصح إطلاقها على نفس القاعدة لهذا الإبقاء العملي، لان القاعدة في الحقيقة إبقاء واستصحاب من الشارع حكماً.

إذا عرفت ذلك، فينبغي ان يجعل التعريف لهذه القاعدة المجعولة، لا لنفس الإبقاء العملي من المكلف العامل بالقاعدة، لان المكلف يقال له: عامل بالاستصحاب ومجر له، وان صح ان يقال له: انه استصحب، كما يقال له: اجرى الاستصحاب.

وعلى كل حال، فموضوع البحث هنا هو هذه القاعدة العامة. والمقصود بالبحث إثباتها وإقامة الدليل عليها وبيان مدى حدود العمل بها، فلا وجه لجعل التعريف لذات الإبقاء العملي الذي هو فعل العامل بالقاعدة كما صنع بعضهم فوقع في حيرة من توجيه التعريفات.

وإلى تعريف القاعدة نظر من عرّف الاستصحاب بأنه: «إبقاء ما كان». فان القاعدة في الحقيقة معناها إبقاؤه حكماً، وكذلك من عرفه بأنه: «الحكم ببقاء ما كان»، ولذا قال الشيخ الانصاري ﴿﴾ عن ذلك التعريف: «والمراد بالإبقاء: الحكم بالبقاء»، بعد ان قال: انه اَسدّ التعاريف وأخصرها. ولقد أحسن وأجاد في تفسير الإبقاء بالحكم بالبقاء، ليدنا على أن المراد من الإبقاء، الإبقاء حكماً الذي هو القاعدة، لا الإبقاء عملاً الذي هو فعل العامل بها.

وقد اعترض على هذا التعريف الذي استحسنه الشيخ ﴿﴾ بعدة امور نذكر أهمها ونجيب عنها:

منها: لا جامع للاستصحاب بحسب المشارب فيه من جهة المباني الثلاثة الآتية في حجيته، وهي: الأخبار، وبناء العقلاء، وحكم العقل. فلايصح ان يعبّر عنه بالإبقاء على جميع هذه المباني، وذلك لان المراد منه ان كان الإبقاء العملي من المكلف فليس بهذا المعنى موردا لحكم العقل، لان المراد من حكم العقل هنا إذعانه كما سيأتي،

وإذعانه انما هو ببقاء الحكم لا بإبقائه العملي من المكلف. وان كان المراد منه الإبقاء غير المنسوب إلى المكلف، فمن الواضح انه لا جهة جامعة بين الالزام الشرعي الذي هو متعلق بالإبقاء وبين البناء العقلائي والادراك العقلي.

والجواب يظهر مما سبق، فان المراد من الاستصحاب هو القاعدة في العمل المجعولة من قبل الشارع، وهي قاعدة واحدة في معناها على جميع المباني، غاية الأمر ان الدليل عليها تارةً يكون الأخبار، واخرى بناء العقلاء، وثالثة إذعان العقل الذي يستكشف منه حكم الشرع.

ومنها: ان التعريف المذكور لايتكفل ببيان أركان الاستصحاب من نحو اليقين السابق والشك اللاحق.

والجواب: ان التعبير «بإبقاء ماكان» مشعر بالركنين معاً: اما الأول وهو اليقين السابق فيفهم من كلمة «ماكان»، لأنه ـكما أفاده الشيخ الانصاري ﷺ ـ«دخل الوصف في الموضوع مشعر بعليته للحكم، فعلة الإبقاء انه كان، فيخرج من التعريف إبقاء الحكم لأجل وجود علته أو دليله». وحينئذٍ لايفرض انه كان الا إذاكان متيقنا. واما الثاني وهو الشك اللاحق فيفهم من كلمة «الإبقاء» الذي معناه الإبقاء حكماً وتنزيلاً وتعبداً، ولايكون الحكم التعبدي التنزيلي الا في مورد مفروض فيه الشك بالواقع الحقيقي، بل مع عدم الشك بالبقاء لا معنى لفرض الإبقاء وانما يكون بقاء للحكم ويكون أيضاً عملاً بالحاضر لا بماكان.

مقومات الاستصحاب

بعد ان أشرنا إلى ان لقاعدة الاستصحاب أركاناً *نقول* تعقيباً على ذلك: إنّ هذه القاعدة تتقوم بعدّة امور إذا لم تتوفر فيها فاما الا تسمى استصحابا أو لاتكون مشمولة لأدلته الآتية: ويمكن أن ترتقى هذه المقومات إلى سبعة امور حسبما تقتنص من كلمات الباحثين:

١ـ*«اليقين»*: والمقصود به اليقين بالحالة السابقة، سواء كانت حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعي. وقد قلنا سابقاً ان ذلك ركن في الاستصحاب، لأنّ المفهوم

من الأخبار الدالة عليه بل من معناه ان يثبت يقين بالحالة السابقة وان لثبوت هذا اليقين عليّة في القاعدة. ولا فرق في ذلك بين ان نقول بأن اعتبار سبق اليقين من جهة كونه صفة قائمة بالنفس وبين ان نقول بذلك من جهة كونه طريقاً وكاشفاً. وسيأتي بيان وجه الحق من القولين.

٢ـ *«الشك»*: والمقصود منه الشك في بقاء المتيقّن. وقد قلنا سابقاً انه ركن في الاستصحاب، لأنه لا معنى لفرض هذه القاعدة ولا للحاجة إليها مع فرض بقاء اليقين أو تبدله بيقين آخر، ولايصح ان تجري الا في فرض الشك ببقاء ماكان متيقنا. فالشك مفروغ عنه في فرض جريان قاعدة الاستصحاب فلابدّ أن يكون مأخوذاً في موضوعها. ولكن ينبغي ألا يخفى ان المقصود من الشك ما هو أعم من الشك بمعناه الحقيقي أي تساوي الاحتمالين، ومن الظن غير المعتبر. فيكون المراد منه عدم العلم والعلمي مطلقاً، وسيأتي الإشارة إلى سر ذلك.

٣ـ *«اجتماع اليقين والشك في زمان واحد»*: بمعنى ان يتفق في آن واحد حصول اليقين والشك، لا بمعنى ان مبدأ حدوثهما يكون في آن واحد، بل قد يكون مبدأ حدوث اليقين قبل حدوث الشك كما هو المتعارف في أمثلة الاستصحاب، وقد يكونان متقارنين حدوثا كما لو علم يوم الجمعة ـ مثلاً ـ بطهارة ثوبه يوم الخميس، وفي نفس يوم الجمعة في آن حصول العلم حصل له الشك في بقاء الطهارة السابقة إلى يوم الجمعة وقد يكون مبدأ حدوث اليقين متأخرا عن حدوث الشك، كما لو حدث الشك يوم الجمعة في طهارة ثوبه واستمر الشك إلى يوم السبت ثم حدث له يقين يوم السبت في ان الثوب كان طاهرا يوم الخميس، فان كل هذه الفروض هي مجرى للاستصحاب.

والوجه في اعتبار اجتماع اليقين والشك في الزمان واضح، لانّ ذلك هو المقوم لحقيقة الاستصحاب الذي هو إبقاء ماكان، إذ لو لم يجتمع اليقين السابق مع الشك اللاحق زماناً فانه لايفرض ذلك الا فيما إذا تبدل اليقين بالشك وسرى الشك إليه فلايكون العمل باليقين إبقاء لما كان، بل هذا مورد قاعدة اليقين المباينة في حقيقتها

لقاعدة الاستصحاب وسيأتي الإشارة إليها.

٤ـ«*تعدد زمان المتيقن والمشكوك*»: ويشعر بهذا الشرط نفس الشرط الثالث المتقدم، لأنه مع فرض وحدة زمان اليقين والشك يستحيل فرض اتحاد زمان المتيقن والمشكوك مع كون المتيقن نفس المشكوك كما سيأتي اشتراط ذلك في الاستصحاب أيضاً. وذلك لان معناه اجتماع اليقين والشك بشيء واحد وهو محال. والحقيقة ان وحدة زمان صفتي اليقين والشك بشيء واحد يستلزم تعدد زمان متعلقهما، وبالعكس، أي ان وحدة زمان متعلقهما يستلزم تعدد زمان الصفتين.

وعليه، فلايفرض الاستصحاب الا في مورد اتحاد زمان اليقين والشك مع تعدد زمان متعلقهما. واما في فرض العكس بأن يتعدد زمانهما مع اتحاد زمان متعلقهما بأن يكون في الزمان اللاحق شاكاً في نفس ما تيقنه سابقاً بوصف وجوده السابق، فان هذا هومورد ما يسمى بقاعدة اليقين، والعمل باليقين لايكون إبقاء لما كان:

مثلاً: إذا تيقن بحياة شخص يوم الجمعة ثم شك يوم السبت بنفس حياته يوم الجمعة بأن سرى الشك إلى يوم الجمعة، أي انه تبدل يقينه السابق إلى الشك، فان العمل على اليقين لايكون إبقاء لما كان لأنه حينئذٍ لم يحرز ما كان تيقن به انه كان. ومن أجل هذا عبروا عن مورد قاعدة اليقين بالشك الساري. وهذا هو الفرق الاساسى بين القاعدتين. وسيأتي ان أخبار الاستصحاب لاتشملها ولا دليل عليها غيرها.

٥ـ«*وحدة متعلق اليقين والشك*»: أي ان الشك يتعلق بنفس ما تعلق به اليقين مع قطع النظر عن اعتبار الزمان. وهذا هو المقوم لمعنى الاستصحاب الذي حقيقته إبقاء ما كان. وبهذا تفترق قاعدة الاستصحاب عن قاعدة المقتضي والمانع التي موردها ما لو حصل اليقين بالمقتضى والشك في الرافع أي المانع في تأثيره، فيكون المشكوك فيها غير المتيقن. فان من يذهب إلى صحة هذه القاعدة يقول: انه يجب البناء على تحقق المقتضى (بالفتح) إذا تيقن بوجود المقتضى (بالكسر) ويكفي ذلك بلا حاجة إلى إحراز عدم المانع من تأثيره، أي ان مجرد إحراز المقتضى كافٍ في ترتيب آثار مقتضاه. وسيأتي الكلام إن شاء الله تعالى فيها.

٦ـ«*سبق زمان المتيقن على زمان المشكوك*»: أي انه يجب ان يتعلق الشك في بقاء ما هو متيقن الوجود سابقاً، وهذا هو الظاهر من معنى الاستصحاب، فلو انعكس الأمر بأن كان زمان المتيقن متأخرا عن زمان المشكوك بأن يشك في مبدأ حدوث ما هو متيقن الوجود في الزمان الحاضر. فان هذا يرجع إلى الاستصحاب القهقرى الذي لا دليل عليه.

مثاله: ما لو علم بأن صيغة إفعل حقيقة في الوجوب في لغتنا الفعلية الحاضرة وشك في مبدأ حدوث وضعها لهذا المعنى: هل كان في أصل وضع لغة العرب أو انها نقلت عن معناها الاصلي إلى هذا المعنى في العصور الاسلامية؟ ـ فانه يقال هنا ان الأصل عدم النقل، لغرض إثبات انها موضوعة لهذا المعنى في أصل اللغة. ومعنى ذلك في الحقيقة جرّ اليقين اللاحق إلى الزمن المتقدم. ومثل هذا الاستصحاب يحتاج إلى دليل خاص ولاتكفي فيه أخبار الاستصحاب ولا أدلته الاخرى، لأنه ليس من باب عدم نقض اليقين بالشك، بل يرجع أمره إلى نقض الشك المتقدم باليقين المتأخر.

٧ـ«*فعلية الشك واليقين*»: بمعنى انه لايكفي الشك التقديري ولا اليقين التقديري. واعتبار هذا الشرط لا من أجل أن الاستصحاب لايتحقق معناه الا بفرضه، بل لان ذلك مقتضى ظهور لفظ الشك واليقين في أخبار الاستصحاب، فانهما ظاهران في كونهما فعليين كسائر الالفاظ في ظهورها في فعلية عناوينها.

وانما يعتبر هذا الشرط في قبال من يتوهم جريان الاستصحاب في مورد الشك التقديري، ومثاله، كما ذكره بعضهم: ما لو تيقن المكلف بالحدث ثم غفل عن حاله وصلى، ثم بعد الفراغ من الصلاة شك في انه هل تطهر قبل الدخول في الصلاة. فان مقتضى قاعدة الفراغ صحة صلاته لحدوث الشك بعد الفراغ من العمل وعدم وجود الشك قبله. ولانقول بجريان استصحاب الحدث إلى حين الصلاة لعدم فعلية الشك الا بعد الصلاة. واما الاستصحاب الجاري بعد الصلاة فهو محكوم لقاعدة الفراغ. اما لو قلنا بجريان الاستصحاب مع الشك التقديري وكان يقدر فيه الشك في الحدث لو انه التفت قبل الصلاة، فان المصلى حينئذٍ يكون بمنزلة من دخل في الصلاة وهو غير

متطهر يقينا، فلاتصح صلاته وان كان غافلا حين الصلاة ولاتصححها قاعدة الفراغ لانها لاتكون حاكمة على الاستصحاب الجاري قبل الدخول في الصلاة.

معنى حجية الاستصحاب

من جملة المناقشات في تعريف الاستصحاب المتقدم وهو «إبقاء ماكان» ونحوه: ما قاله بعضهم: انه لا شك في صحة توصيف الاستصحاب بالحجية، مع انه لو اريد منه ما يؤدي معنى الإبقاء لايصح وصفه بالحجة، لأنه ان اريد منه الإبقاء العملي المنسوب إلى المكلف فواضح عدم صحة توصيفه بالحجة، لأنه ليس الإبقاء العملي يصح أن يكون دليلاً على شيء وحجة فيه. وان اريد منه الالزام الشرعي فانه مدلول الدليل، لا أنه دليل على نفسه وحجة على نفسه، وكيف يكون دليلاً على نفسه وحجة على نفسه. فهو من هذه الجهة شأنه شأن الأحكام التكليفية المدلولة للأدلة.

قلت: نستطيع حل هذه الشبهة بالرجوع إلى ما ذكرناه من معنى الإبقاء الذي هو مؤدي الاستصحاب، وهو ان المراد به القاعدة الشرعية المجعولة في مقام العمل. فليس المراد منه الإبقاء العملي المنسوب إلى المكلف ولا الالزام الشرعي، فيصح توصيفه بالحجة ولكن لا بمعنى الحجة في باب الأمارات بل بالمعنى اللغوى لها، لأنه لا معنى لكون قاعدة العمل دليلاً على شيء مثبتة له، بل هي الأمر المجعول من قبل الشارع فتحتاج إلى إثبات ودليل كسائر الأحكام التكليفية من هذه الجهة، ولكنه نظراً إلى ان العمل على وفقها عند الجهل بالواقع يكون معذراً للمكلف إذا وقع في مخالفة الواقع كما انه يصح الاحتجاج بها على المكلف إذا لم يعمل على وفقها فوقع في المخالفة. صحّ ان توصف بكونها حجة بالمعنى اللغوى. وبهذه الحجة يصح التوصيف بالجهة سائر الاصول العملية والقواعد الفقهية المجعولة للشاك الجاهل بالواقع، فانها كلها توصف بالحجة في تعبيراتهم، ولا شك في انه لا معنى لان يراد منها الحجة في باب الأمارات، فيتعيّن ان يراد منها هذا المعنى اللغوى من الحجة.

وبهذه الجهة تفترق القواعد والاصول الموضوعة للشاك عن سائر الأحكام التكليفية، فانها لايصح توصيفها بالحجة مطلقاً حتى بالمعنى اللغوى.

غير انه يجب الا يغيب عن البال ان توصيف القواعد والاصول الموضوعة للشاك بالحجة يتوقف على ثبوت مجعوليتها من قبل الشارع بالدليل الدال عليها. فالحجة في الحقيقة هي القاعدة المجعولة للشاك بما انها مجعولة من قبله. والا إذا لم تثبت مجعوليتها لايصح ان تسمى قاعدة فضلاً عن توصيفها بالحجة. وعليه، فيكون المقوّم لحجية القاعدة المجعولة للشاك ـ أيّة قاعدة كانت ـ هو الدليل الدال عليها الذي هو حجة بالمعنى الاصطلاحى.

وإذا ثبت صحة توصيف نفس قاعدة الاستصحاب بالحجة بالمعنى اللغوى لم تبق حاجة إلى التأويل لتصحيح توصيف الاستصحاب بالحجة ـ كما صنع بعض مشايخنا قدس سره ـ إذ جعل الموصوف بالحجة فيه على اختلاف المباني أحد امور ثلاثة:

١ـ «*اليقين السابق*»، باعتبار انه يكون منجزاً للحكم حدوثاً عقلاً والحكم بقاء بجعل الشارع؛

٢ـ «*الظن بالبقاء اللاحق*»، بناء على اعتبار الاستصحاب من باب حكم العقل؛

٣ـ «*مجرد الكون السابق*»، فان الوجود السابق يكون حجة في نظر العقلاء على الوجود الظاهري في اللاحق، لا من جهة وثاقة اليقين السابق، ولا من جهة رعاية الظن بالبقاء اللاحق، بل من جهة الاهتمام بالمقتضيات والتحفظ على الأغراض الواقعية.

فان كل هذه التأويلات انما نلتجىء إليها إذا عجزنا عن تصحيح توصيف نفس الاستصحاب بالحجة، وقد عرفت صحة توصيفه بالحجة بمعناها اللغوى. ثم لا شك في ان الموصوف بالحجة في لسان الاصوليين نفس الاستصحاب، لا اليقين المقوم لتحققه، ولا الظن بالبقاء، ولا مجرد الكون السابق، وان كان ذلك كله مما يصح توصيفه بالحجة.

هل الاستصحاب أمارة أو أصل؟

بعد ان تقدم انه لايصح توصيف قاعدة العمل للشاك ـ أيّة قاعدة كانت ـ بالحجة في باب الأمارات يتضح لك انه لايصح توصيفها بالأمارة فانه تكون أمارة على أي شيء وعلى أي حكم. ولا فرق في ذلك بين قاعدة الاستصحاب وبين غيرها من

الاصول العملية والقواعد الفقهية. إذ ان قاعدة الاستصحاب في الحقيقة مضمونها حكم عام وأصل عملي يرجع إليها المكلف عند الشك والحيرة ببقاء ماكان. ولا يفرق في ذلك بين أن يكون الدليل عليها الأخبار أو غيرها من الأدلة كبناء العقلاء، وحكم العقل، والإجماع. ولكن الشيخ الانصاري ﷺ فرّق في الاستصحاب بين أن يكون مبناه الأخبار فيكون أصلاً، وبين أن يكون مبناه حكم العقل فيكون أمارة. قال ما نصه:

«ان عدّ الاستصحاب من الأحكام الظاهرية الثابتة للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم نظير أصل البراءة وقاعدة الاشتغال مبنى على استفادته من الأخبار. واما بناء على كونه من أحكام العقل فهو دليل ظنى اجتهادي نظير القياس والاستقراء على القول بهما».

أقول: وكأن من تأخر عنه أخذ هذا الرأي ارسال المسلمات، والذي يظهر من القدماء انه معدود عندهم من الأمارات كالقياس إذ لا مستند لهم عليه الا حكم العقل. غير ان الذي يبدو لى ان الاستصحاب حتى على القول بأن مستنده حكم العقل لايخرج عن كونه قاعدة عملية ليس مضمونها الا حكماً ظاهريا مجعولا للشاك. واما الظن ببقاء المتيقن ـ على تقدير حكم العقل وعلى تقدير حجيته مثل هذا الظن ـ لايكون الا مستندا للقاعدة ودليلاً عليها وشأنه في ذلك شأن الأخبار وبناء العقلاء، لا ان الظن هو نفس القاعدة حتى تكون أمارة، لان هذا الظن نستنتج منه ان الشارع جعل هذه القاعدة الاستصحابية لأجل العمل بها عند الشك والحيرة.

والحاصل، ان هذا الظن يكون مستندا للاستصحاب لا أنه نفس الاستصحاب، وهو من هذه الجهة كالأخبار وبناء العقلاء، فكما ان الأخبار يصح ان توصف بانها أمارة على الاستصحاب إذا قام الدليل القطعي على اعتبارها ولايلزم من ذلك أن يكون نفس الاستصحاب امارة، كذلك يصح ان يوصف هذا الظن بأنه أمارة إذا قام الدليل القطعي على اعتباره ولايلزم منه أن يكون نفس الاستصحاب أمارة.

فاتضح انه لايصح توصيف الاستصحاب بأنه أمارة على جميع المباني فيه، وانما هو أصل عملي لا غير.

الأقوال في الاستصحاب

تشعبت في الاستصحاب أقوال العلماء بشكل يصعب حصرها على ما يبدو. ونحن نحيل خلاصتها إلى ما جاء في رسائل الشيخ الانصاري ﷺ ثقة بتحقيقه ـ وهو خرّيت هذه الصناعة الصبور على ملاحقة أقوال العلماء وتتبعها ـ قال ﷺ بعد ان توسع في نقل الأقوال والتعقيب عليها ما نصّه: «هذه جملة ما حضرنى من كلمات الأصحاب، والمتحصل منها في بادي النظر أحد عشر قولاً:

١ـ القول بالحجية مطلقاً[1]؛

٢ـ عدمها مطلقاً؛

٣ـ التفصيل بين العدمى والوجودي؛

٤ـ التفصيل بين الامور الخارجية وبين الحكم الشرعي مطلقاً، فلايعتبر في الأول؛

٥ـ التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وغيره فلايعتبر في الأول الا في عدم النسخ؛

٦ـ التفصيل بين الحكم الجزئي وغيره فلايعتبر في غير الأول. وهذا هو الذي ربما يستظهر من كلام المحقق الخوانساري في حاشية شرح الدروس على ما حكاه السيد في شرح الوافية؛

٧ـ التفصيل بين الأحكام الوضعية ـ يعنى نفس الاسباب والشروط والموانع والأحكام التكليفية التابعة لها ـ وبين غيرها من الأحكام الشرعية فتجري في الأول دون الثاني؛

٨ـ التفصيل بين ما ثبت بالإجماع وغيره فلايعتبر في الأول؛

٩ـ التفصيل بين كون المستصحب مما ثبت بدليله أو من الخارج استمراره فشك في الغاية الرافعة له، وبين غيره، فيعتبر في الأول دون الثاني، كما هو ظاهر «المعارج»؛

١٠ـ هذا التفصيل مع اختصاص الشك بوجود الغاية كما هو الظاهر من المحقق السبزواري؛

١ـ ذهب الى القول من المتأخرين الشيخ الآخوند صاحب الكفاية ﷺ. (المؤلف)

١١ـ زيادة الشك في مصداق الغاية من جهة الاشتباه المصداقي دون المفهومي، كما هو ظاهر ما سيجيء من المحقق الخوانساري.

ثم انه لو بني على ملاحظة ظواهر كلمات من تعرض لهذه المسألة في الاصول والفروع لزادت الأقوال على العدد المذكور بكثير، بل يحصل لعالم واحد قولان أو أزيد في المسألة، الا ان صرف الوقت في هذا مما لاينبغي. والأقوى هوالقول التاسع، وهو الذي اختاره المحقق». انتهى ما أردنا نقله من عبارة الشيخ الأعظم ﴿﴾.

وينبغي ان يزاد تفصيل آخر لم يتعرض له في نقل الأقوال، وهو رأي خاص به، إذ فصّل بين كون المستصحب مما ثبت بدليل عقلي فلايجري فيه الاستصحاب، وبين ما ثبت بدليل آخر فيجرى فيه. ولعله انما لم يذكره في ضمن الأقوال لأنه يرى ان الحكم الثابت بدليل عقلي لايمكن أن يتطرّق إليه الشك، بل اما ان يعلم بقاؤه أو يعلم زواله، فلايتحقق فيه ركن الاستصحاب وهو الشك. فلايكون ذلك تفصيلا في حجية الاستصحاب.

وقبل ان ندخل في مناقشة الأقوال والترجيح بينها ينبغي ان نذكر الأدلة على الاستصحاب التي تمسك بها القائلون بحجيته لنناقشها ونذكر مدى دلالتها:

أدلة الاستصحاب

❐ الدليل الأول ـ بناء العقلاء

لا شك في ان العقلاء من الناس على اختلاف مشاربهم وأذواقهم جرت سيرتهم في عملهم وتبانوا في سلوكهم العملي على الأخذ بالمتيقن السابق عند الشك اللاحق في بقائه. وعلى ذلك قامت معايش العباد، ولولا ذلك لاختل النظام الاجتماعى ولما قامت لهم سوق وتجارة.

وقيل: ان ذلك مرتكز حتى في نفوس الحيوانات: فالطيور ترجع إلى أوكارها والماشية تعود إلى مرابضها. ولكن هذا التعميم للحيوانات محل نظر، بل ينبغي ان يعدّ من المهازل لعدم حصول الاحتمال عندها حتى يكون ذلك منها استصحابا، بل تجري في ذلك على وفق عادتها بنحو لا شعورى.

وعلى كل حال، فان بناء العقلاء في عملهم مستقر على الأخذ بالحالة السابقة عندالشك في بقائها، في جميع أحوالهم وشؤونهم، مع الالتفات إلى ذلك والتوجه إليه.

وإذا ثبتت هذه المقدمة ننتقل إلى مقدمة اخرى *فنقول*: إنّ الشارع من العقلاء بل رئيسهم فهو متحد المسلك معهم، فإذا لم يظهر منه الردع عن طريقتهم العملية يثبت على سبيل القطع انه ليس له مسلك آخر غير مسلكهم والا لظهر وبان ولبلغه الناس. وقد تقدم مثل ذلك في حجية خبر الواحد.

وهذا الدليل ـ كما ترى ـ يتكون من مقدمتين قطعيتين:

١ـ ثبوت بناء العقلاء على إجراء الاستصحاب.

٢ـ كشف هذا البناء عن موافقة الشارع واشتراكه معهم.

وقد وقعت المناقشة في المقدمتين معاً. ويكفي في المناقشة ثبوت الاحتمال فيبطل به الاستدلال، لان مثل هذه المقدمات يجب أن تكون قطعية والا فلايثبت بها المطلوب ولاتقوم بها للاستصحاب ونحوه حجة.

اما الاولى، فقد ناقش فيها استاذنا الشيخ النائيني رحمه الله(١): بأن بناء العقلاء لم يثبت الا فيما إذا كان الشك في الرافع، اما إذا كان الشك في المقتضى فلم يثبت منهم هذا البناء (على ما سيأتي من معنى المقتضى والرافع اللذين يقصدهما الشيخ الانصاري قدس سره). فيكون بناء العقلاء هذا دليلاً على التفصيل المختار له وهوالقول التاسع. ولايبعد صحة ما أفاده من التفصيل في بناء العقلاء، بل يكفي احتمال اختصاص بنائهم بالشك في الرافع. ومع الاحتمال يبطل الاستدلال كما سبق.

واما المقدمة الثانية، فقد ناقش فيها شيخنا الآخوند قدس سره في الكفاية بوجهين نذكرهما ونذكر *الجواب* عنهما:

أولاً: إنّ بناء العقلاء لايستكشف منه اعتبار الاستصحاب عند الشارع الا إذا أحرزنا ان منشأ بنائهم العملي هو التعبد بالحالة السابقة من قبلهم، أي انهم يأخذون

١ـ فوائد الاصول، للكاظمي، (تقريرات بحث النائيني)، ٤/٣٣١ـ٣٣٤.

بالحالة السابقة من أجل أنها سابقة، لنستكشف منه تعبد الشارع. ولكن ليس هذا بمحرز منهم إذا لم يكن مقطوع العدم، فانه من الجائز قريبا ان أخذهم بالحالة السابقة لا لأجل أنها حالة سابقة بل لأجل رجاء تحصيل الواقع مرة، أو لأجل الاحتياط اخرى، أو لأجل اطمئنانهم ببقاء ماكان ثالثة، أو لأجل ظنهم بالبقاء ولو نوعاً رابعة، أو لأجل غفلتهم عن الشك أحياناً خامسة. وإذاكان الأمر كذلك فلم يحرز تعبد الشارع بالحالة السابقة الذي هو النافع في المقصود.

والجواب: ان المقصود النافع من ثبوت بناء العقلاء هو ثبوت تبانيهم العملي على الأخذ بالحالة السابقة، وهذا ثابت عندهم من غير شك، أي ان لهم قاعدة عملية تبانوا عليها ويتبعونها أبداً مع الالتفات والتوجه إلى ذلك، اما فرض الغفلة من بعضهم أحياناً فهو صحيح ولكن لايضر في ثبوت التباني منهم دائماً مع الالتفات. ولايضر في استكشاف مشاركة الشارع معهم في تبانيهم اختلاف اسباب التباني عندهم من جهة مجرد الكون السابق أو من جهة الاطمئنان عندهم أو الظن لأجل الغلبة أو لايّ شيء آخر من هذا القبيل، فهي قاعدة ثابتة عندهم فتكون ثابتةً أيضاً عند الشارع ولايلزم أن يكون ثبوتها عنده من جميع الاسباب التي لاحظوها. وإذا ثبتت عند الشارع فليس ثبوتها عنده الا التعبد بها من قبله فتكون حجة على المكلف وله.

نعم، احتمال كون السبب في بنائهم ولو أحيانا رجاء تحصيل الواقع أو الاحتياط من قبلهم قد يضر في استكشاف ثبوتها عند الشارع كقاعدة لانها لاتكون عندهم كقاعدة لأجل الحالة السابقة، ولكن الرجاء بعيد جداً من قبلهم ما لم يكن هناك عندهم اطمئنان أو ظن أو تعبد بالحالة السابقة لاحتمال ان الواقع غير الحالة السابقة، بل قد يترتب على عدم البقاء اغراض مهمة فالبناء على البقاء، خلاف الرجاء. وكذلك الاحتياط قد يقتضي البناء على عدم البقاء. فهذه الاحتمالات ساقطة في كونها سبباً لتباني العقلاء ولو أحياناً.

ثانياً: بعد التسليم بأن منشأ بناء العقلاء هو التعبد ببقاء ماكان، *نقول:* إنّ هذا لايستكشف منه حكم الشارع الا إذا أحرزنا رضاه ببنائهم وثبت لدينا انه ماضٍ

عنده. ولكن لا دليل على هذا الرضا والامضاء، بل ان عمومات الآيات والأخبار الناهية عن اتباع غير العلم كافية في الردع عن اتباع بناء العقلاء. وكذلك ما دل على البراءة والاحتياط في الشبهات. بل احتمال عمومها للمورد كافٍ في تزلزل اليقين بهذه المقدمة. فلا وجه لاتباع هذا البناء، إذ لابدّ في اتباعه من قيام الدليل على أنه ممضى من قِبَل الشارع. ولا دليل.

والجواب ظاهر من تقريبنا للمقدمة الثانية على النحو الذي بيناه، فانه لايجب في كشف موافقة الشارع إحراز إمضائه من دليل آخر، لان نفس بناء العقلاء هو الدليل والكاشف عن موافقته كما تقدم. فيكفي في المطلوب عدم ثبوت الردع ولا حاجة إلى دليل آخر على إثبات رضاه وامضائه.

وعليه، فلم يبق علينا الا النظر في الآيات والأخبار الناهية عن اتباع غير العلم في انها صالحة للردع في المقام أو غير صالحة؟

والحق انها غير صالحة، لان المقصود من النهي عن اتباع غير العلم هو النهي عنه لإثبات الواقع به، وليس المقصود من الاستصحاب إثبات الواقع، فلايشمل هذا النهي الاستصحاب الذي هو قاعدة كلية يرجع إليها عند الشك، فلاترتبط بالموضوع الذي نهت عنه الآيات والأخبار حتى تكون شاملة لمثله، أي ان الاستصحاب خارج عن الآيات والأخبار تخصصاً.

واما ما دل على البراءة أو الاحتياط فهو في عرض الدليل على الاستصحاب فلايصلح للردع عنه لان كلا منهما موضوعه الشك، بل أدلة الاستصحاب مقدمة على أدلة هذه الاصول كما سيأتي.

□ الدليل الثاني ـ حكم العقل

والمقصود منه هنا هو حكم العقل النظرى لا العملي، إذ يذعن بالملازمة بين العلم بثبوت الشيء في الزمان السابق وبين رجحان بقائه في الزمان اللاحق عند الشك ببقائه.

أي انه إذا علم الانسان بثبوت شيء في زمان ثم طرأ ما يزلزل العلم ببقائه في الزمان اللاحق فان العقل يحكم برجحان بقائه وبأنه مظنون البقاء. وإذا حكم العقل

برجحان البقاء فلابدّ أن يحكم الشرع أيضاً برجحان البقاء. وإلى هذا يرجع ما نقل عن العضدى في تعريف الاستصحاب «بأن معناه ان الحكم الفلانى قدكان ولم يعلم عدمه وكل ماكان كذلك فهو مظنون البقاء».

أقول: وهذا حكم العقل لاينهض دليلاً على الاستصحاب على ما سنشرحه، والظاهر ان القدماء القائلين بحجيته لم يكن عندهم دليل عليه غير هذا الدليل، كما يظهر جلياً من تعرف العضدى المتقدم، اذ أخذ فيه نفس حكم العقل هذا، ولعله لأجل هذا أنكره من أنكره من قدماء أصحابنا إذ لم يتنبهوا إلى أدلته الاخرى على ما يظهر، فانه أول من تمسك ببناء العقلاء العلامة الحلى ﵀ في النهاية، وأول من تمسك بالأخبار الشيخ عبد الصمد والد الشيخ البهائي ﵃ وتبعه صاحب الذخيرة وشارح الدروس وشاع بين من تأخر عنهم، كما حقق ذلك الشيخ الانصاري ﵀ في رسائله في الأمر الأول من مقدمات الاستصحاب، ثم قال: «نعم ربما يظهر من الحلى في السرائر الاعتماد على هذه الأخبار حيث عبر عن استصحاب نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره من قبل نفسه بنقض اليقين باليقين. وهذه العبارة ظاهرة انها مأخوذة من الأخبار».

وعلى كل حال فهذا الدليل العقلي فيه مجال للمناقشة من وجهين:

الأول، في أصل الملازمة العقلية المدعاة. ويكفي في تكذيبها الوجدان، فانا نجد ان كثيرا ما يحصل العلم بالحالة السابقة ولايحصل الظن ببقائها عند الشك لمجرد ثبوتها سابقاً.

الثاني، على تقدير تسليم هذه الملازمة، فان أقصى ما يثبت بها حصول الظن بالبقاء، وهذا الظن لايثبت به حكم الشرع الا بضميمة دليل آخر يدل على حجية هذا الظن بالخصوص ليستثنى مما دل على حرمة التعبد بالظن والشأن كل الشأن في إثبات هذا الدليل. فلاتنهض هذه الملازمة العقلية على تقديرها دليلاً بنفسها على الحكم الشرعي. ولو كان هناك دليل على حجية هذا الظن بالخصوص لكان هو الدليل على الاستصحاب لا الملازمة وانما تكون الملازمة محققة لموضوعه.

ثم ما المراد من قولهم: ان الشارع يحكم برجحان البقاء على طبق حكم العقلاء،

فانه على إطلاقه موجب للايهام والمغالطة، فانه ان كان المراد انه يظن بالبقاء كما يظن سائر الناس فلا معنى له. وان كان المراد انه يحكم بحجية هذا الرجحان فهذا لاتقتضيه الملازمة بل يحتاج إثبات ذلك إلى دليل آخر كما ذكرنا. وان كان المراد انه يحكم بأن البقاء مظنون وراجح عند الناس، أي يعلم بذلك، فهذا وان كان تقتضيه الملازمة ولكن هذا المقدار غير نافع ولايكفي وحده في إثبات المطلوب، إذ لايكشف مجرد علمه بحصول الظن عند الناس عن اعتباره لهذا الظن ورضاه به. والنافع في الباب إثبات هذا الاعتبار من قبله للظن لا حكمه بأن هذا الشيء مظنون البقاء عند الناس.

▢ الدليل الثالث ـ الإجماع

نقل جماعة الاتفاق على اعتبار الاستصحاب، منهم صاحب المبادىء على ما نقل عنه، إذ قال: «الاستصحاب حجة لإجماع الفقهاء على أنه متى حصل حكم ثم وقع الشك في انه طرأ ما يزيله أم لا وجب الحكم ببقائه على ماكان أولاً»[1].

أقول: ان تحصيل الإجماع في هذه المسألة مشكل جداً، لوقوع الاختلافات الكثيرة فيها كما سبق الا ان يراد منه حصول الإجماع في الجملة على نحو الموجبة الجزئية في مقابل السلب الكلي وهذا الإجماع بهذا المقدار قطعي. الا ترى ان الفقهاء في مسألة من تيقن بالطهارة وشك في الحدث أو الخبث قد اتفقت كلمتهم من زمن الشيخ الطوسي ﵀ بل من قبله إلى زماننا الحاضر على ترتيب آثار الطهارة السابقة بلا نكير منهم، وكذا في كثير من المسائل مما هو نظير ذلك. ومعلوم ان فرض كلامهم في مورد الشك اللاحق لا في مورد الشك الساري، فلايكون حكمهم بذلك من جهة قاعدة اليقين، بل ولا من جهة قاعدة المقتضى والمانع.

والحاصل: ان هذا ومثله يكفي في الاستدلال على اعتبار الاستصحاب في الجملة في مقابل السلب الكلي، وهو قطعي بهذا المقدار. ويمكن حمل قول منكر الاستصحاب مطلقاً على إنكار حجيته من طريق الظن لا من أيّ طريق كان، في مقابل من قال

١- مبادي الوصول، ص ٢٥١، (بتحقيق عبدالحسين البقال).

بحجيته لأجل تلك الملازمة العقلية المدعاة.

نعم، دعوى الإجماع على حجية مطلق الاستصحاب أو في خصوص ما إذا كان الشك في الرافع في غاية الإشكال، بعد ما عرفت من تلك الأقوال.

□ الدليل الرابع ـ الأخبار

وهي العمدة في إثبات الاستصحاب وعليها التعويل، وإذا كانت أخبار آحاد فقد تقدم حجية خبر الواحد، مضافاً إلى أنها مستفيضة ومؤيدة بكثير من القرائن العقلية والنقلية. وإذا كان الشيخ الانصاري ﷺ قد شك فيها بقوله: «هذه جملة ما وقفت عليه من الأخبار المستدل بها للاستصحاب، وقد عرفت عدم ظهور الصحيح منها وعدم صحة الظاهر منها»، فانها في الحقيقة هي جل اعتماده في مختاره، وقد عقب هذا الكلام بقوله: «فلعل الاستدلال بالمجموع باعتبار التجابر والتعاضد»، ثم أيدها بالأخبار الواردة في الموارد الخاصة.

وعلى كل حال، فينبغي النظر فيها لمعرفة حجيتها ومدى دلالتها، ولنذكرها واحدة واحدة، *فنقول:*

○ ١ـ صحيحة زرارة الاولى

وهي مضمرة لعدم ذكر الامام المسؤول فيها، ولكنه كما قال الشيخ الانصاري ﷺ لايضرها الاضمار، والوجه في ذلك ان زرارة لايروي عن غير الامام لاسيا مثل هذا الحكم بهذا البيان، والمنقول عن فوائد العلامة الطباطبائي ان المقصود به الامام الباقر عليه السلام.

«قال زرارة: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء،أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ قال: يا زرارة! قد تنام العين ولاينام القلب والأُذُن، فإذا نامت العين والأُذُن فقد وجب الوضوء. قلت: فان حرّك في جنبه شيء وهو لايعلم؟ قال: لا، حتى يستيقن انه قد نام. حتى يجيء من ذلك أمر بيّن. والا فانه على يقين من وضوئه. ولاينقض اليقين بالشك أبداً. ولكنه ينقضه بيقين آخر»[1].

١- وسائل الشيعة، ١٧٤/١، الحديث ١.

ونذكر في هذه الصحيحة بحثين: *الأول*، في فقهها؛ ولايخفى ان فيها سؤالين:

أولهما عن شبهة مفهومية حكمية لغرض معرفة سعة موضوع النوم من جهة كونه ناقضا للوضوء، إذ لا شك في انه ليس المقصود السؤال عن معنى النوم لغة ولا عن كون الخفقة أو الخفقتين ناقضة للوضوء على نحو الاستقلال في مقابل النوم. فينحصر أن يكون مراده ـ والجواب قرينة على ذلك أيضاً ـ هو السؤال عن شمول النوم الناقض للخفقة والخفقتين، مع علم السائل بأن النوم في نفسه له مراتب تختلف شدةً وضعفاً ومنه الخفقة والخفقتان، ومع علمه بأن النوم ناقض للوضوء في الجملة؛ فلذلك اجاب الامام بتحديد النوم الناقض وهو الذي تنام فيه العين والأُذُن معاً. اما ما تنام فيه العين دون القلب والأُذُن كما في الخفقة والخفقتين فليس ناقضاً.

واما السؤال *الثاني* فهو ـ لا شك ـ عن الشبهة الموضوعية بقرينة الجواب، لأنه لو كان مراد السائل الاستفهام عن مرتبة اخرى من النوم التي لايحس معها بما يتحرك في جنبه، لكان ينبغي ان يرفع الامام شبهته بتحديد آخر للنوم الناقض. ولو كانت شبهة السائل شبهة مفهومية حكمية لماكان معنى لفرض الشك في الحكم الواقعي في جواب الامام ثم إجراء الاستصحاب، ولما صح ان يفرض الامام استيقان السائل بالنوم تارةً وعدم استيقانه اخرى، لان الشبهة لو كانت مفهومية حكمية لكان السائل عالماً بأن هذه المرتبة هي من النوم، ولكن يجهل حكمها كالسؤال الأول.

وإذا كان الأمر كذلك فالجواب الأخير إذا كان متضمنا لقاعدة الاستصحاب كما سيأتي فموردها يكون حينئذٍ خصوص الشبهة الموضوعية، فيقال حينئذٍ: لايستكشف من إطلاق الجواب عموم القاعدة للشبهة الحكمية الذي يهمنا بالدرجة الاولى إثباته، إذ يكون المورد من قبيل القدر المتيقن في مقام التخاطب، وقد تقدم في الجزء الأول ان ذلك يمنع من التمسك بالإطلاق وان لم يكن صالحا للقرينة، لما هو المعروف ان المورد لايخصص العام ولايقيد المطلق. نعم قد يقال في *الجواب*: ان كلمة «أبداً» لها من قوة الدلالة على العموم والإطلاق ما لايحد منها القدر المتيقن في مقام التخاطب، فهي تعطي في ظهورها القوى ان كل يقين مهما كان متعلقه وفي أيّ مورد كان لاينقض بالشك أبداً.

الثاني، في دلالتها على الاستصحاب؛ وتقريب الاستدلال بها ان قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه» جملة خبرية هي جواب الشرط[1] ومعنى هذه الجملة الشرطية: انه ان لم يستيقن بأنه قد نام فانه باقٍ على يقين من وضوئه، أي انه لم يحصل ما يرفع اليقين به وهو اليقين بالنوم. وهذه مقدمة تمهيدية وتوطئة لبيان ان الشك ليس رافعاً لليقين وانما الذي يرفعه اليقين بالنوم، وليس الغرض منها الا بيان انه على يقين من وضوئه، ليقول ثانياً انه لاينبغي ان يرفع اليد عن هذا اليقين إذ لا موجب لانحلاله ورفع اليد عنه الا الشك الموجود، والشك بما هو شك لايصلح أن يكون رافعاً وناقضاً لليقين، وانما ينقض اليقين، اليقين لا غير.

فقوله: «والا فانه على يقين من وضوئه» بمنزلة الصغرى، وقوله: «ولاينقض اليقين بالشك أبداً» بمنزلة الكبرى، وهذه الكبرى مفادها قاعدة الاستصحاب، وهي البناء على اليقين السابق وعدم نقضه بالشك اللاحق؛ فيفهم منها ان كل يقين سابق لاينقضه الشك اللاحق.

هذا وقد وقعت المناقشة في الاستدلال بهذه الصحيحة من عدّة وجوهٍ: منها: ما أفاده الشيخ الانصاري قدس سره إذ قال: «ولكن مبنى الاستدلال على كون اللام في اليقين للجنس، إذ لو كانت للعهد لكانت الكبرى المنضمة إلى الصغرى (ولاينقض اليقين بالوضوء بالشك) فيفيد قاعدة كلية في باب الوضوء» إلى آخر ما أفاده، ولكنه

١- بنى الشيخ الانصاري ومن حذا حذوه الاستدلال بهذه الصحيحة على أن جواب الشرط محذوف وان قوله «فانه على يقين من وضوئه» علة للجواب قامت مقامه. وقال: «وجعله نفس الجزاء يحتاج الى تكلف». فيكون معنى الرواية على قوله ان لم يستيقن انه قد نام فلايجب عليه الوضوء لأنه على يقين من وضوئه في السابق. فحذف «فلايجب عليه الوضوء» وأقام العلة مقامه. وهذا الوجه الذي ذكره وان كان وجيهاً ولكن الحذف خلاف الأصل ولا موجب له ولا تكلف في جعل الموجود نفس الجزاء على ما بيناه في المتن. و لايتوقف الاستدلال بالصحيحة على هذا الوجه ولا على ذلك الوجه ولا على أيّ وجه آخر ذكروه. فان المقصود منها في بيان قاعدة الاستصحاب مفهوم واضح يحصل في جميع هذه الوجوه. (المؤلف)

استظهر أخيرا كون اللام للجنس.

أقول: ان كون اللام للعهد يقتضي أن يكون المراد من اليقين في الكبرى شخص اليقين المتقدم فان هذا هو معنى العهد. وعليه فلاتفيد قاعدة كلية حتى في باب الوضوء. ومنه يتضح غرابة احتمال إرادة العهد من اللام بل ذلك مستهجن جداً، فان ظاهر الكلام هو تطبيق كبرى على صغرى لاسيا مع إضافة كلمة «أبداً». فيتعين أن تكون اللام للجنس. ولكن مع ذلك هذا وحده غير كافٍ في التعميم لكل يقين حتى في غير الوضوء، لإمكان ان يراد جنس اليقين بالوضوء بقرينة تقييده في الصغرى به لا كل يقين فيكون ذلك من قبيل القدر المتيقن في مقام التخاطب، فيمنع من التمسك بالإطلاق، كما سبق نظيره، وهذا الاحتمال لاينافي كون الكبرى كلية غاية الأمر تكون كبرى كلية خاصة بالوضوء. فيتضح ان مجرد كون اللام للجنس لايتم به الاستدلال مع تقدم ما يصلح للقرينة، ولعل هذا هو مراد الشيخ ﷺ من التعبير بالعهد، ومقصوده تقدم القرينة، فكان ذلك تسامحا في التعبير.

وعلى كل حال، فالظاهر من الصحيحة ظهوراً قويّاً: إرادة مطلق اليقين لا خصوص اليقين بالوضوء، وذلك لمناسبة الحكم والموضوع، فان المناسب لعدم النقض بالشك بما هو شك هو اليقين بما هو يقين، لا بما هو يقين بالوضوء، لان المقابلة بين الشك واليقين واسناد عدم النقض إلى الشك تجعل اللفظ كالصريح في ان العبرة في عدم جواز النقض هو جهة اليقين بما هو يقين لا اليقين المقيد بالوضوء من جهة كونه مقيداً بالوضوء. ولايصلح ذكر قيد «من وضوئه» في الصغرى أن يكون قرينة على التقييد في الكبرى ولا أن يكون من قبيل القدر المتيقن في مقام التخاطب، لان طبيعة الصغرى أن تكون في دائرة اضيق من دائرة الكبرى ومفروض المسألة في الصغرى باب الوضوء فلابدّ من ذكره.

وعليه، فلا يبعد أنّ مؤدّي الصغرى هكذا «فانه من وضوئه على يقين» فلاتكون كلمة «من وضوئه» قيداً لليقين، يعنى أن الحد الاوسط المتكرر هو «اليقين» لا «اليقين من وضوئه».

ومنها: ان الوضوء أمرآني متصرّم ليس له استمرار في الوجود وانما الذي إذا ثبت استدام هو اثره وهو الطهارة، ومتعلق اليقين في الصحيحة هو الوضوء لا الطهارة، ومتعلق الشك هو المانع من استمرار الطهارة اثر المتيقن، فيكون الشك في استمرار اثر المتيقن لا المتيقن نفسه. وعليه فلايكون متعلق اليقين نفس متعلق الشك، فانخرم الشرط الخامس في الاستصحاب، ويكون ذلك موردا لقاعدة المقتضى والمانع. فتكون الصحيحة دليلاً عليه لا على الاستصحاب.

وفيه: ان الجمود على لفظ الوضوء يوهم ذلك، ولكن المتعارف من مثل هذا التعبير في لسان الأخبار إرادة الطهارة التي هي اثر له بإطلاق السبب وإرادة المسبب، ونفس صدر الصحيحة (الرجل ينام وهو على وضوء) يشعر بذلك. فالمتبادر والظاهر من قوله «فانه على يقين من وضوئه» انه متيقن بالطهارة المستمرة لولا الرافع لها، والشك انما هو في ارتفاعها للشك في وجود الرافع. فيكون متعلق اليقين نفس متعلق الشك. فما أبعدها عن قاعدة المقتضى والمانع.

ومنها: ما أفاده الشيخ الانصاري ﷺ في مناقشة جميع الأخبار العامة المستدل بها على حجية مطلق الاستصحاب، واستنتج من ذلك انها مختصة بالشك في الرافع، فيكون الاستصحاب حجة فيه فقط. قال ﷺ: «فالمعروف بين المتأخرين الاستدلال بها على حجية الاستصحاب في جميع الموارد، وفيه تأمل قد فتح بابه المحقق الخوانساري في شرح الدروس».

وسيأتي إن شاء الله تعالى في آخر الأخبار بيان هذه المناقشة ونقدها.

○ ٢ـ صحيحة زرارة الثانية

وهي مضمرة أيضاً كالسابقة. «قال زرارة: قلتُ له: أصاب ثوبي دم رعافٍ أو غيره أو شيء من المنى فعلّمت اثره إلى ان اصيب له الماء، فحضرت الصلاة ونسيت ان بثوبي شيئاً وصليت ثم انى ذكرت بعد ذلك؟ قال: تعيد الصلاة وتغسله. قلت: فان لم أكن رأيت موضعه وعلمت انه أصابه فطلبته ولم أقدر عليه، فلما صليت وجدته؟ قال: تغسله وتعيد. قلت: فان ظننت انه أصابه ولم أتيقن، فنظرت ولم أرَ شيئاً،

فصليت فيه، فرأيت فيه؟ قال: تغسله ولاتعيد الصلاة. قلت: لِمَ ذلك؟ قال: لأنَّك كنت على يقين من طهارتك فشككت. وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك أبداً. قلت: فاني قد علمت انه قد أصابه ولم أدر أين هو، فأغسله؟ قال: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد أصابها، حتى تكون على يقين من طهارتك. قلت: فهل عليَّ ان شككت انه أصابه شيء ان انظر فيه؟ قال: لا! ولكنَّك انما تريد ان تذهب بالشك الذي وقع في نفسك.

قلت: ان رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة؟ قال: تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته، وان لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته، ثم بنيت على الصلاة، لانك لاتدرى لعله شيء أُوقع عليك، فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك» الحديث[1].

والاستدلال بهذه الصحيحة للمطلوب في فقرتين منها، بل قيل في ثلاث:

الاولى، قوله: «لانَّك كنت على يقين من طهارتك فشككت...» الخ بناء على أن المراد من اليقين بالطهارة هو اليقين بالطهارة الواقع قبل ظن الإصابة بالنجاسة. وهذا المعنى هو الظاهر منها. ويحتمل بعيداً ان يراد منه اليقين بالطهارة الواقع بعد ظن الإصابة وبعد الفحص عن النجاسة، إذ قال: «فنظرت ولم أرَ شيئاً»، على أن يكون قوله «ولم أرَ شيئاً» عبارة اخرى عن اليقين بالطهارة. وعلى هذا الاحتمال يكون مفاد الرواية قاعدة اليقين لا الاستصحاب، لأنه يكون حينئذٍ مفاد قوله «فرأيت فيه» تبدل اليقين بالطهارة باليقين بالنجاسة. ووجه بعد هذا الاحتمال ان قوله «ولم أرَ شيئاً» ليس فيه أي ظهور بحصول اليقين بالطهارة بعد النظر والفحص.

الثانية، قوله أخيرا: «فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك» ودلالتها كالفقرة الاولى ظاهرة على ما تقدم في الصحيحة الاولى من ظهور كون اللام في اليقين لجنس اليقين بما هو يقين. وهذا المعنى هنا أظهر مما هو في الصحيحة الاولى.

١- تهذيب الأحكام، ٤٢١/١، الحديث ٨

الثالثة، قوله: «حتى تكون على يقين من طهارتك»، فانه عليه السلام إذ جعل الغاية حصول اليقين بالطهارة من غسل الثوب في مورد سبق العلم بنجاسته، يظهر منه انه لو لم يحصل اليقين بالطهارة فهو محكوم بالنجاسة لمكان سبق اليقين بها.

ولكن الاستدلال بهذه الفقرة مبني على أن إحراز الطهارة ليس شرطاً في الدخول في الصلاة، والا لو كان الإحراز شرطاً فيحتمل أن يكون عليه السلام انما جعل الغاية حصول اليقين بالطهارة لأجل إحراز الشرط المذكور، لا لأجل التخلص من جريان استصحاب النجاسة. فلايكون لها ظهور في الاستصحاب.

○ ٣ـ صحيحة زرارة الثالثة

«قال زرارة: قلت له (أي الباقر أو الصادق عليهما السلام): من لم يدر في أربع هو أو في ثنتين وقد أحرز الثنتين؟ قال: يركع بركعتين وأربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب، ويتشهد، ولا شيء عليه. وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث ـ قام فأضاف إليها اخرى، ولا شيء عليه. ولاينقض اليقين بالشك. ولايدخل الشك في اليقين. ولايخلط أحدهما بالآخر. ولكن ينقض الشك باليقين. ويتم على اليقين فيبنى عليه. ولايعتد بالشك في حال من الحالات»[1].

وجه الاستدلال بها ـ على ما قيل ـ انه في الشك بين الثلاث والأربع وقد أحرز الثلاث يكون قد سبق منه اليقين بعدم الإتيان بالرابعة، فيستصحب. ولذلك وجب عليه ان يضيف إليها رابعة، لأنه لايجوز نقض اليقين بالشك، بل لابدّ أن ينقضه باليقين باتيان الرابعة فينقض شكه باليقين. وتكون هذه الفقرات الست كلها تأكيداً على قاعدة الاستصحاب.

وقد تأمل الشيخ الانصاري قدس سره في هذا الاستدلال، لأنه إنما يتم إذاكان المراد بقوله «قام فأضاف إليها اخرى» القيام للركعة الرابعة من دون تسليم في الركعة المردّدة بين الثالثة والرابعة حتى يكون حاصل جواب الامام البناء على الأقل. ولكن هذا مخالف

١- وسائل الشيعة، ٣٢١/٥، الحديث ٣.

للمذهب وموافق لقول العامة، بل مخالف لظاهر الفقرة الاولى وهي قوله «ركع بركعتين وهو قائم بفاتحة الكتاب» فانها ظاهرة بسبب تعيين الفاتحة في إرادة ركعتين منفصلتين، أعني صلاة الاحتياط.

وعليه، فيتعين أن يكون المراد به القيام بعد التسليم في الركعة المردّدة إلى ركعة مستقلة منفصلة. وإذا كان الأمر كذلك فيكون المراد من اليقين في جميع الفقرات اليقين بالبراءة الحاصل من الاحتياط باتيان الركعة. فتكون الفقرات الست وإرادةً لبيان وجوب الاحتياط وتحصيل اليقين بفراغ الذمة. وهذا أجنبي عن قاعدة الاستصحاب.

أقول: هذا خلاصة ما أفاده الشيخ، ولكن حمل الفقرة الاولى «ولاينقض اليقين بالشك» على إرادة اليقين ببراءة الذمة الحاصل من الأخذ بالاحتياط بعيداً جدّاً عن مساقها، بل أبعد من البعيد، لان ظاهر هذا التعبير بل صريحه فرض حصول اليقين ثم النهي عن نقضه في فرض حصوله، بينما ان اليقين بالبراءة انما المطلوب تحصيله وهو غير حاصل، فكيف يصح حمل هذه الجملة على الأمر بتحصيله. فلابدّ أن يراد اليقين بشيء آخر غير البراءة.

وعليه، فمن القريب جداً ان يراد من اليقين، اليقين بوقوع الثلاث وصحتها كما هو مفروض المسألة بقوله: «وقد أحرز الثلاث» ـ لا اليقين بعدم الإتيان بالرابعة كما تصوره هذا المستدلّ حتى يرد عليه ما أفاده الشيخ ـ وحينئذٍ فلو أراد المكلف ان يعتد بشكه فقد نقض اليقين بالشك، واعتداده بشكه بأحد امور ثلاثة: اما بابطال الصلاة وإعادتها رأساً، واما بالأخذ باحتمال نقصانها فيكملها برابعة كما هو مذهب العامة، واما بالأخذ باحتمال كمالها بالبناء على الأكثر فيسلم على المشكوكة من دون إتيان برابعة متصلة وخلط أحدهما بالآخر.

ولأجل هذا عالج الامام عليه السلام صلاة هذا الشاك لأجل المحافظة على يقينه بالثلاث وعدم نقضه بالشك، وذلك بأن أمره بالقيام وإضافة ركعة اخرى، ولابدّ أنها مفصولة، ويفهم كونها مفصولة من صدر الرواية «ركع بركعتين وهو قائم بفاتحة

الكتاب» فان اسلوب العلاج لابدّ أن يكون واحداً في الفرضين، مضافاً إلى ان ذلك يفهم من تأكيد الامام بأن لا يدخل الشك في اليقين ولايخلط أحدهما بالآخر لأنـه بإضافة ركعة متصلة يقع الخلط وإدخال الشك في اليقين.

وعليه، فتكون الرواية دالة على قاعدة الاستصحاب من جهة، و لكن المقصود فيها استصحاب وقوع الثلاث صحيحة، كما انها تكون دالة على علاج حـالة الشك الذي لا يجوز نقض اليقين به من جهة اخرى، و ذلك بامره بالقيام وإضـافة ركـعة منفصلة لتحصيل اليقين بصحة الصلاة لانها ان كانت ثلاثا فقد جاء بـالرابـعة وان كانت أربعاً تكون الركعة المنفصلة نفلاً.

ومنه يعلم ان المراد من اليقين في الفقرتين الرابعة والخامسة «ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين ويبنى عليه» غير اليقين من الفقرات الاولى فـان المـراد بـه هناك اليقين بوقوع الثلاث صحيحة والمراد به في هاتين الفقرتين اليقين بالبراءة، لأنه باتيان ركعة منفصلة يحصل له اليقين ببراءة الذمة فيكون ذلك نقضا للشك باليقين الحادث من الاحتياط. ويفهم هذا التفصيل من المراد باليقين من الاسـتدراك وهـو قوله «ولكنه» فانه بعد ان نهى عن نقض اليقين بالشك ذكر العلاج بقوله «لكنه» فهو أمر بنقض الشك باليقين والاتمام على اليقين والبناء عليه، ولايـتصور ذلك الا باتيان ركعة منفصلة. ولايجب ـ كما قيل ـ أن يكون المراد من اليقين في جميع الفقرات معنى واحداً بل لايصح ذلك فان اسلوب الكلام لايساعد عليه، فان الناقض للشك يجب أن يكون غير الذي ينقضه الشك.

والحاصل ان الرواية تكون خلاصة معناها النهي عن الإبـطال والنهـي عـلى الركون إلى ما تذهب إليه العامة من البناء على الأقل والنهي عن البناء على الأكثر مع عدم الإتيان بركعة منفصلة. ثم تضمنت الأمر بـعد ذلك بمـا يـؤدي مـعنى الأخـذ بالاحتياط بالإتيان بركعة منفصلة لأنه بهذا يتحقق نقض الشك باليقين والاتمام على اليقين والبناء عليه.

وعلى هذا، فالرواية تتضمن قاعدة الاسـتصحاب وتـنطبق أيـضاً عـلى بـاقي

الروايات المبنية لمذهب الخاصة، وان كانت ليست ظاهرة فيه على وجه تكون بياناً لمذهب الخاصة، ولكن صدرها يفسرها. ويظهر ان الامام عليه السلام أوكل الحكم وتفصيله إلى معروفية هذا الحكم عند السائل وإلى فهمه وذوقه، وانما أراد ان يؤكد على سر هذا الحكم والرد على من يرى خلافه الذي فيه نقض لليقين بالشك وعدم الأخذ باليقين.

○ ٤ـ رواية محمد بن مسلم

محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «من كان على يقين فشك، فليمض على يقينه، فان الشك لاينقض اليقين».

وفي رواية اخرى عنه عليه السلام بهذا المضمون: «من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فان اليقين لايدفع بالشك».

استدل بعضهم بهذه الرواية على الاستصحاب مدعيا ظهورها فيه. ولكن الذي نراه انها غير ظاهرة فيه، فان القدر المسلم منها انها صريحة في ان مبدأ حدوث الشك بعد حدوث اليقين من أجل كلمة الفاء التي تدل على الترتيب. غير ان هذا القدر من البيان يصح ان يراد منه قاعدة اليقين ويصح ان يراد منه قاعدة الاستصحاب، إذ يجوز ان يراد ان اليقين قد زال بحدوث الشك فيتحد زمان متعلقهما فتكون موردا للقاعدة الاولى، ويجوز ان يراد ان اليقين قد بقي إلى زمان الشك فيختلف زمان متعلقهما فتكون موردا للاستصحاب وليس في الرواية ظهور في أحدهما بالخصوص[1]، وان قال الشيخ الانصاري قدس سره: انها ظاهرة في وحدة زمان متعلقهما، ولذلك قرّب أن تكون دالة على قاعدة اليقين، وقال الشيخ الآخوند قدس سره: انها ظاهرة في اختلاف زمان متعلقهما، فقرّب أن تكون دالة على الاستصحاب. وقد ذكر كل منهما

١- لايخفى ان هنا مقدمة مطوية يجب التنبه لها، وهي ان تجرد كلمة اليقين والشك في الرواية من ذكر المتعلق يدل على وحدة المتعلق، يعنى أن هذا التجرد يدل على أن ما تعلق به اليقين هو نفس ما تعلق به الشك، والا فان من المقطوع به انه ليس المراد اليقين بأيّ شيء كان والشك بأيّ شيء كان لايرتبط بالمتيقن. ولكن كونها دالة على وحدة المتعلق لايجعلها ظاهرة في كونه واحداً في جميع الجهات حتى من جهة الزمان لتكون ظاهرةً في قاعدة اليقين كما قيل. (المؤلف)

تقريبات لما استظهره لا نراها ناهضة على مطلوبها.

وعليه، فتكون الرواية مجملةً من هذه الناحية، الا إذا جوّزنا الجمع في التعبير بين القاعدتين وحينئذٍ تدل عليهما معاً، يعني أنها تدل على أن اليقين بما هو يقين لايجوز نقضه بالشك سواء كان ذلك اليقين هو الجامع للشك أو غير الجامع له، وقيل: انّه لايجوز الجمع في التعبير بين القاعدتين لأنه يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى وهو مستحيل. وسيأتي إن شاء الله تعالى ما ينفع في المقام.

نعم، يمكن دعوى ظهورها في الاستصحاب بالخصوص، بأن يقال ـ كما قربه بعض أساتذتنا ـ: ان الظاهر في كل كلام هو اتحاد زمان النسبة مع زمان الجري، فقوله عليه السلام: «فليمض على يقينه» يكون ظاهراً في أنّ زمان نسبة وجوب المضى على اليقين نفس زمان حصول اليقين. ولاينطبق ذلك الا على الاستصحاب لبقاء اليقين في مورده محفوظا إلى زمان العمل به. واما قاعدة اليقين فان موردها الشك الساري فيكون اليقين في ظرف وجوب العمل به معدوما. ولعله من أجل هذا الظهور استظهر من استظهر دلالة الرواية على الاستصحاب.

○ ٥ـ مكاتبة علي بن محمد القاساني

قال: كتبتُ إليه ـ وأنا بالمدينة ـ عن اليوم الذي يُشكُّ فيه من رمضانَ، هل يُصام أم لا؟ فكتب: اليقين لايدخله الشك. صم للرؤية وأفطر للرؤية[١].

قال الشيخ الانصاري رحمه الله: «والانصاف ان هذه الرواية أظهرها في هذا الباب، الا ان سندها غير سليم». وذكر في وجه دلالتها: «ان تفريع تحديد كل من الصوم والإفطار على رؤية هلالى رمضان وشوال لايستقيم الا بارادة عدم جعل اليقين السابق مدخولا بالشك، أي مزاحماً به».

وقد أورد عليه صاحب الكفاية[٢] بما محصله مع توضيح منا: انا نمنع من ظهور هذه الرواية في الاستصحاب فضلاً عن أظهريتها، نظر إلى ان دلالتها عليه تتوقف

١- وسائل الشيعة، ١٨٤/٧، الحديث ١٣.
٢- كفاية الاصول، ص٤٥٢.

على أن يراد من اليقين، اليقين بعدم دخول رمضان وعدم دخول شوال، ولكن ليس من البعيد أن يكون المراد به اليقين بدخول رمضان المنوط به وجوب الصوم واليقين بدخول شوال المنوط به وجوب الإفطار. ومعنى انه لايدخله الشك انه لايُعطىٰ حكم اليقين للشك ولاينزل منزلته، بل المدار في وجوب الصوم والإفطار على اليقين فقط، فانه وحده هو المناط في وجوبهما، أي ان الصوم والإفطار يدوران مداره. ولذا قال بعده: «صم للرؤية وأفطر للرؤية» مؤكداً لاشتراط وجوب الصوم والإفطار باليقين.

وهذا المضمون دلت عليه جملة من الأخبار بقريب من هذا التعبير مما يقرب إرادته من هذه الرواية ويؤكده، ولا بأس في ذكر بعض هذه الأخبار لتتضح موافقتها لهذه الرواية:

منها: قول أبي جعفر عليه السلام: «إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فافطروا. وليس بالرأي ولا بالتظنّي، ولكن بالرؤية».

ومنها: «صم للرؤية وأفطر للرؤية. واياك والشك والظن. فإن خفي عليكم فاتموا الشهر الأول ثلاثين».

ومنها: «صيام شهر رمضان بالرؤية وليس بالظن».

مدى دلالة الأخبار

ان تلك الأخبار العامة المتقدمة هي أهم ما استدل به للاستصحاب. وهناك أخبار خاصة تؤيدها. ذكر بعضها الشيخ الانصاري قدس سره، ونحن نذكر واحدة منها للاستئناس، وهي رواية عبدالله بن سنان الواردة: «فيمن يُعير ثوبَه الذِّمي وهو يعلم انه يَشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير. قال: فهل عليَّ ان أغسله؟ فقال: لا! لانَّك أعرته ايّاه وهو طاهر، ولم تستيقن انه نجَّسه»[1].

قال الشيخ قدس سره: «وفيها دلالة واضحة على أن وجه البناء على الطهارة وعدم وجوب غسله هو سبق طهارته وعدم العلم بارتفاعها». والمهمّ لنا ان نبحث الآن

١- تهذيب الأحكام، ٣٦١/٢.

عن مدى دلالة تلكم الأخبار من جهة بعض التفصيلات المهمة في الاستصحاب، *فنقول:*

☐ ١ـ التفصيل بين الشبهة الحكمية والموضوعية

ان المنسوب إلى الأخباريين اعتبار الاستصحاب في خصوص الشبهة الموضوعية، واما الشبهات الحكمية مطلقاً فعلى القاعدة عندهم من وجوب الرجوع إلى قاعدة الاحتياط. وعلل ذلك بعضهم بأن أخبار الاستصحاب لا عموم لها ولا إطلاق يشمل الشبهة الحكمية، لان القدر المتيقن منها خصوص الشبهة الموضوعية، لاسيما ان بعضها وارد في خصوصها، فلا تعارض أدلة الاحتياط.

ولكن الانصاف ان لأخبار الاستصحاب من قوة الإطلاق والشمول ما يجعلها ظاهرة في شمولها للشبهة الحكمية، ولاسيما ان أكثرها وارد مورد التعليل وظاهرها تعليق الحكم على اليقين من جهة ما هو يقين، كما سبق بيان ذلك في الصحيحة الاولى. فيكون شمولها للشبهة الحكمية حينئذٍ من باب التمسك بالعلة المنصوصة. على أن رواية محمد بن مسلم المتقدمة عامة لم ترد في خصوص الشبهة الموضوعية. فالحق شمول الأخبار للشبهتين. واما أدلة الاحتياط فقد تقدمت المناقشة في دلالتها فلا تصلح لمعارضة أدلة الاستصحاب.

☐ ٢ـ التفصيل بين الشك في المقتضى والرافع

هذا هو القول التاسع المتقدم، والأصل فيه المحقق الحلي، ثم المحقق الخوانساري، وأيده كل التأييد الشيخ الأعظم ﷼، وقد دعمه جملة من تأخر عنه. وخالفهم في ذلك الشيخ الآخوند ﷼ فذهب إلى اعتبار الاستصحاب مطلقاً وهو *الحق* ولكن بطريقة اخرى غير التي سلكها الشيخ الآخوند ﷼. ومن أجل هذا أصبح هذا التفصيل من أهم الأقوال التي عليها مدار المناقشات العلمية في عصرنا. ويلزمنا النظر فيه من جهتين: من جهة المقصود من المقتضى والمانع، ومن جهة مدى دلالة الأخبار عليه.

○ أ ـ المقصود من المقتضى والمانع

ونحيل ذلك إلى تصريح الشيخ ﷼ نفسه فقد قال: «المراد بالشك من جهة المقتضى: الشك من حيث استعداده وقابليته في ذاته للبقاء، كالشك في بقاء الليل والنهار

وخيار الغبن بعد الزمان الأول».

فيفهم منه انه ليس المراد من المقتضى ـ كما قد ينصرف ذلك من إطلاق كلمة المقتضى ـ مقتضى الحكم أي الملاك والمصلحة فيه، ولا المقتضى لوجود الشيء في باب الاسباب والمسببات بحسب الجعل الشرعي، مثل ان يقال: ان الوضوء مقتض للطهارة وعقد النكاح مقتض للزوجية. بل المراد نفس استعداد المستصحب في ذاته للبقاء وقابليته له من أيّة جهة كانت تلك القابلية وسواء فهمت هذه القابلية من الدليل أو من الخارج. ويختلف ذلك باختلاف المستصحبات وأحوالها، فليس فيه نوع ولا صنف مضبوط من حيث مقدار الاستعداد، كما صرّح بذلك الشيخ قدس سره.

والتعبير عن الشك في القابلية بالشك في المقتضى فيه نوع من المسامحة توجب الايهام. وينبغي ان يعبر عنه بالشك في اقتضائه للبقاء لا الشك في المقتضى، ولكن بعد وضوح المقصود فالأمر سهل.

واما الشك في الرافع، فعلى هذا يكون المقصود منه الشك في طرو ما يرفع المستصحب مع القطع باستعداده وقابليته للبقاء لولا طرو الرفع، كما صرح به الشيخ قدس سره، وذكر انه على أقسام. والمتحصل من مجموع كلامه في جملة مقامات انه ينقسم إلى قسمين رئيسين: الشك في وجود الرافع والشك في رافعية الموجود. وهذا القسم الثاني أنكر المحقق السبزوارى حجية الاستصحاب فيه بأقسامه الثلاثة الآتية وهو القول العاشر في تعداد الأقوال. ونحن نذكر هذه الأقسام لتوضيح مقصود الشيخ قدس سره.

١ ـ «*الشك في وجود الرافع*»: ومثل له بالشك في حدوث البول مع العلم بسبق الطهارة. وهو ـ رحمه الله ـ لايعنى به الا الشك في الشبهة الموضوعية خاصة واما ماكان في الشبهة الحكمية فلايعمه كلامه، لان الشك في وجود الرافع فيها ينحصر عنده في الشك في النسخ خاصة لأنه لا معنى لرفع الحكم الا نسخه. وإجراء الاستصحاب في عدم النسخ ـ كما قال ـ إجماعى بل ضروري. والسر في ذلك ما تقدم في مباحث النسخ في الجزء الثالث من ان إجماع المسلمين قائم على أنه لايصح النسخ الا بدليل قطعي، فمع الشك لابدّ أن يؤخذ بالحكم السابق المشكوك نسخه، أي ان الأصل عدم

النسخ لأجل هذا الإجماع، لا لأجل حجية الاستصحاب.

٢ـ *«الشك في رافعية الموجود»*: وذلك بأن يحصل شيء معلوم الوجود قطعاً ولكن يشك في كونه رافعاً للحكم. وهو على أقسام ثلاثة:

الأول: فيما إذا كان الشك من أجل تردد المستصحب بين ما يكون الموجود رافعاً له وبين ما لايكون. ومثل له بما إذا علم بأنه مشغول الذمة بصلاة ما، في ظهر يوم الجمعة، ولايعلم انها صلاة الجمعة أو صلاة الظهر فإذا صلى الظهر مثلاً فانه يتردد أمره لا محالة في ان هذه الصلاة الموجودة التي وقعت منه هل هي رافعة لشغل الذمة بالتكليف المذكور أو غير رافعة؟

الثاني: فيما إذا كان الشك من أجل الجهل بصفة الموجود في كونه رافعاً مستقلاً في الشرع، كالمَذى المشكوك في كونه ناقضاً للطهارة، مع العلم بعدم كونه مصداقاً للرافع المعلوم وهو البول.

الثالث: فيما إذا كان الشك من أجل الجهل بصفة الموجود في كونه مصداقاً للرافع المعلوم مفهومه أو من أجل الجهل به في كونه مصداقاً للرافع المجهول مفهومه. مثال الأول، الشك في الرطوبة الخارجة في كونها بولاً، أو مَذياً مع معلومية مفهوم البول والمذى وحكمها. ومثال الثاني، الشك في النوم الحادث في كونه غالباً للسمع والبصر أو غالباً للبصر فقط مع الجهل بمفهوم النوم الناقض في انه يشمل النوم الغالب للبصر فقط.

ورأي الشيخ ﷺ ان الاستصحاب يجري في جميع هذه الأقسام، سواء كان شكاً في وجود الرافع أو في رافعية الموجود بأقسامه الثلاثة، خلافاً للمحقق السبزوارى إذ اعتبر الاستصحاب في الشك في وجود الرافع فقط دون الشك في رافعية الموجود كما تقدمت الإشارة إلى ذلك.

○ ب ـ مدى دلالة الأخبار على هذا التفصيل

قال الشيخ الأعظم ﷺ: «ان حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتصالية كما في نقض الحبل. والأقرب إليه على تقدير مجازيته هو رفع الأمر الثابت» إلى ان قال: «فيختص

متعلقه بما من شأنه الاستمرار». وعليه، فلايشمل اليقين المنهي عن نقضه بالشك في الأخبار اليقين إذا تعلق بامر ليس من شأنه الاستمرار أو المشكوك استمراره.

توضيح مقصوده مع المحافظة على ألفاظه حد الإمكان، ان النقض لغة لماكان معناه رفع الهيئة الاتصالية كما في نقض الحبل، فان هذا المعنى الحقيقي ليس هو المراد من الروايات قطعاً، لان المفروض في مواردها طروّ الشك في استمرار المتيقن، فلا هيئة اتصالية باقية لليقين ولا لمتعلقه بعد الشك في بقائه واستمراره.

فيتعين أن يكون اسناد النقض إلى اليقين على نحو المجاز، ولكن هذا المجاز له معنيان يدور الأمر بينهما، وإذا تعددت المعاني المجازية فلابدّ أن يحمل اللفظ على أقربها إلى المعنى الحقيقي. وهذا يكون قرينة معينة للمعنى المجازي. وهنا المعنيان المجازيان أحدهما أقرب من الآخر، وهما:

١ـ ان يراد من النقض مطلق رفع اليد عن الشيء وترك العمل به وترتيب الاثر عليه ولو لعدم المقتضى له، فيكون المنقوض عاماً شاملاً لكل يقين.

٢ـ ان يراد منه رفع الأمر الثابت.

وهذا المعنى الثاني هو الأقرب إلى المعنى الحقيقي، فهو الظاهر من اسناد النقض. وحينئذٍ فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار المختص بالموارد التي يوجد فيها هذا المعنى. والظاهر رجحان هذا المعنى الثاني على الأول، لان الفعل الخاص يصير مخصصاً لمتعلقه إذاكان متعلقه عاماً، كما في قول القائل: «لاتضرب أحداً»، فان الضرب يكون قرينة على اختصاص متعلقه بالاحياء، ولايكون عمومه للاموات قرينة على إرادة مطلق الضرب.

هذه خلاصة ما أفاده الشيخ ﷺ، وقد وقعت فيه عدة مناقشات نذكر أهمها ونذكر ما عندنا ليتضح مقصوده وليتجلى الحق إن شاء الله تعالى:

١ـ المناقشة الاولى، ان النقض يقابل الإبرام. والنقض، كما فسروه في اللغة، إفساد ما ابرمت من عقد أو بناء أو حبل أو نحو ذلك. وعليه، فتفسيره من الشيخ ﷺ برفع الهيئة الاتصالية ليس واضحاً بل ليس صحيحاً، إذ ان مقابل الاتصال، الانفصال،

فيكون معنى النقض حينئذٍ انفصال المتصل. وهو بعيد جداً عن معنى نقض العهد والعقد.

أقول: ليس من البعيد ان يريد الشيخ ﵀ من الاتصال ما يقابل الانحلال وان كان ذلك على نحو المسامحة منه في التعبير، لا ما يقابل الانفصال. فلا إشكال.

٢ـ المناقشة الثانية، وهي أهم مناقشة عليها يبتني صحة استدلاله على التفصيل أو بطلانه. وحاصلها: ان هذا التوجيه من الشيخ ﵀ للاستدلال يتوقف على التصرف في اليقين بارادة المتيقن منه، كما نبَّه عليه نفسه، لأنه لو كان النقض مستنداً إلى نفس اليقين كما هو ظاهر التعبير فان اليقين بنفسه مبرم ومحكم فيصح اسناد النقض إليه ولو لم يكن لمتعلقه في ذاته استعداد البقاء، ضرورة انه لايحتاج فرض الابرام في المنقوض إلى فرض أن يكون متعلق اليقين ثابتاً ومبرماً في نفسه حتى تختص حرمة النقض بالشك في الرافع.

ولكن لايصح إرادة المتيقن من اليقين على وجه يكون الاسناد اللفظي إلى نفس المتيقن، لأنه انما يصح ذلك إذا كان على نحو المجاز في الكلمة أو على نحو حذف المضاف، وكلا الوجهين بعيدان كل البعد، إذ لا علاقة بين اليقين والمتيقن حتى يصح استعمال أحدهما مكان الآخر على نحو المجاز في الكلمة، بل ينبغي ان يعد ذلك من الاغلاط. واما تقدير المضاف بأن نقدر متعلق اليقين أو نحو ذلك فان تقدير المحذوف يحتاج إلى قرينة لفظية مفقودة.

ومن أجل هذا استظهر المحقق الآخوند ﵀ عموم الأخبار لموردي الشك في المقتضي والرافع، لان النقض إذا كان مسنداً إلى نفس اليقين فلايحتاج في صحة اسناد النقض إليه إلى فرض أن يكون المتيقن ممّا له استعداد للبقاء.

أقول: ان البحث عن هذا الموضوع بجميع أطرافه وتعقيب كل ما قيل في هذا الشأن من أساتذتنا وغيرهم يخرجنا عن طور هذه الرسالة، فالجدير بنا ان نكتفي بذكر خلاصة ما نراه من الحق في المسألة متجنبين الإشارة إلى خصوصيات الآراء والأقوال فيها حد الإمكان. وعليه فنقول ينبغي تقديم مقدمات قبل بيان المختار، وهي:

أولاً: إنّه لا شك في ان النقض المنهي عنه مسند إلى اليقين في لفظ الأخبار،

وظاهرها ان وثاقة اليقين من جهة ما هو يقين هي المقتضية للتمسك به وعدم نقضه في قبال الشك الذي هو عين الوهن والتزلزل، لاسيا مع التعبير في بعضها بقوله عليه السلام: «لاينبغي»، والتعليل في البعض الآخر بوجود اليقين المشعر بعليته للحكم كما سبق بيانه في قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه»، ولاسيا مع مقابلة اليقين بالشك، ولا شك انه ليس المراد من الشك المشكوك.

وعلى هذا يتضح جلياً ان حمل اليقين على إرادة المتيقن على وجه يكون الاسناد اللفظي إلى المتيقن بنحو المجاز في الكلمة أو بنحو حذف المضاف خلاف الظاهر منها بل خلاف سياقها بل مستهجن جداً فيتأيّد ما قاله المعترض ولذا استبعد شيخنا المحقق النائيني قدس سره إن يريد الشيخ الأعظم قدس سره من المجاز، المجاز في الكلمة، وهو استبعاد في محله وأبعد منه إرادة حذف المضاف.

ثانياً: إنّه من المسلم به عند الجميع الذي لا شك فيه أيضاً ان النهي عن نقض اليقين في الأخبار ليس على حقيقته. والسر واضح، لان اليقين حسب الفرض منتقض فعلاً بالشك فلايقع تحت اختيار المكلف فلايصح النهي عنه. وحينئذٍ، فلا معنى للنهي عنه الا ان يراد به عدم الاعتناء بالشك عملاً والبناء عليه كأنه لم يكن، لغرض ترتيب أحكام اليقين عند الشك، ولكن لايصح ان يقصد أحكام اليقين من جهة انه صفة من الصفات لارتفاع أحكامه بارتفاعه قطعاً، فلم يكن رفع اليد عن الحكم عملاً نقضاً له بالشك بل باليقين لزوال موضوع الحكم قطعاً.

وعليه، فالمراد من الأحكام، الأحكام الثابتة للمتيقن بواسطة اليقين به، فهو تعبير آخر عن الأمر بالعمل بالحالة السابقة في الوقت اللاحق ... بمعنى وجوب العمل في مقام الشك بمثل العمل في مقام اليقين كأن الشك لم يكن، فكأنه قال: إعمل في حال شكك كما كنت تعمل في حال يقينك ولاتعتنى بالشك.

إذا عرفت ذلك فيبقى ان نعرف على أيّ وجه يصح أن يكون التعبير بحرمة نقض اليقين تعبيراً عن ذلك المعنى، فان ذلك لايخلو بحسب التصور عن أحد امور أربعة:

١ـ أن يكون المراد من اليقين، المتيقن على نحو المجاز في الكلمة؛

٢ـ أن يكون النقض أيضاً متعلقاً في لسان الدليل بنفس المتيقن ولكن على حذف المضاف؛

٣ـ أن يكون النقض المنهي عنه مسنداً إلى اليقين على نحو المجاز في الاسناد ويكون في الحقيقة مسنداً إلى نفس المتيقن، والمصحح لذلك اتحاد اليقين والمتيقن أو كون اليقين آلة وطريقاً إلى المتيقن؛

٤ـ أن يكون النهي عن نقض اليقين كناية عن لزوم العمل بالمتيقن وإجراء أحكامه، لان ذلك لازم معناه، باعتبار ان اليقين بالشيء مقتض للعمل به، فحله يلازم رفع اليد عن ذلك الشيء أو عن حكمه، إذ لايبق حينئذٍ ما يقتضي العمل به، فالنهي عن حله يلزمه النهي عن ترك مقتضاه، أعني النهي عن ترك العمل بمتعلقه.

وقد عرفت في المقدمة الاولى وفي مناقشة الشيخ ﷺ بعد إرادة الوجهين الاولين، فيدور الأمر بين الثالث والرابع، والرابع هو الأوجه والأقرب، ولعله هو مراد الشيخ الأعظم ﷺ، وان كان الذي يبدو من بعض تعبيراته إرادة الوجه الأول الذي استبعد شيخنا المحقق النائيني ﷺ أن يكون مقصوده ذلك كما تقدم. اما هو ـ أعني شيخنا النائيني ﷺ ـ فلم يصرح بارادة أي من الوجهين الآخرين، والأنسب في عبارة بعض المقررين لبحثه إرادة الوجه الثالث إذ قال: «انه يصحّ ورود النقض على اليقين بعناية المتيقن».

وعلى كل حال، فالوجه الرابع أعني الاستعمال الكنائي أقرب الوجوه وأولاها، وفيه من البلاغة في البيان ما ليس في غيره، كما ان فيه المحافظة على ظهور الأخبار وسياقها في اسناد النقض إلى نفس اليقين، وقد استظهرنا منها كما تقدم في المقدمة الاولى ان وثاقة اليقين بما هو يقين هي المقتضية للتمسك به. وفي الكناية ـ كما هو المعروف ـ بيان للمراد مع إقامة الدليل عليه، فان المراد الاستعمالي هنا الذي هو حرمة نقض اليقين بالشك يكون كالدليل والمستند للمراد الجدي المقصود الاصلي في البيان، والمراد الجدي هو لزوم العمل على وفق المتيقن بلسان النهي عن نقض اليقين.

ثالثاً: بعد ما تقدم ينبغي ان نسأل عن المراد من النقض في الأخبار هل المراد

النقض الحقيقي أو النقض العملي؟ المعروف ان إرادة النقض الحقيقي محال فلابدّ أن يراد النقض العملي، لان نقض اليقين ـ كما تقدم ـ ليس تحت اختيار المكلف فلايصح النهي عنه. وعلى هذا بنى الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية وغيرهما ﵏. ولكن التدقيق في المسألة يعطى غير هذا: انما يلزم هذا المحذور لو كان النهي عن نقض اليقين مراداً جدياً،اما على ماذكرناه من انه على وجه الكناية، فانه ـ كما ذكرنا ـ يكون مراداً استعمالياً فقط، ولا محذور في كون المراد الاستعمالي ـ في الكناية ـ محالاً أو كاذباً في نفسه، انما المحذور إذاكان المراد الجدي المكنى عنه كذلك.

وعليه، فحمل النقض على معناه الحقيقي أولى مادام ان ذلك يصح بلا محذور.

النتيجة: انه إذا تمت هذه المقدمات فصح اسناد النقض الحقيقي إلى اليقين من أجل وثاقته من جهة ما هو يقين، وان كان النهي عنه يراد به لازم معناه على سبيل الكناية ـ فانّا *نقول*: إنّ اليقين لما كان في نفسه مبرما ومحكماً فلايحتاج في صحة اسناد النقض إليه إلى فرض أن يكون متعلقه مما له استعداد في ذاته للبقاء، وانما يلزم ذلك لو كان الاسناد اللفظي إلى نفس المتيقن ولو على نحو المجاز. واما كون ان المراد الجدي هو النهي عن ترك مقتضى اليقين الذي هو عبارة عن لزوم العمل بالمتيقن، فان ذلك مراد لبّي وليس فيه اسناد للنقض إلى المتيقن في مقام اللفظ حتى يكون ذلك قرينة لفظية على المراد من المتيقن. والسر في ذلك ان الكناية لايقدر فيها لفظ المكنى عنه على أن المكنى عنه ليس هو حرمة نقض المتيقن بل ـ كما تقدم ـ هو حرمة ترك مقتضى اليقين الذي هو عبارة عن لزوم العمل بالمتقين، فلا نقض مسند إلى المتيقن لا لفظاً ولا لباً، حتى يكون ذلك قرينة على أن المراد من المتيقن هو ما له استعداد في ذاته للبقاء لأجل أن يكون مبرما يصح اسناد النقض إليه.

□ الخلاصة

وخلاصة ما توصلنا إليه هو: ان الحق، ان النقض مسند إلى نفس اليقين بلا مجاز في الكلمة ولا في الاسناد ولا على حذف مضاف، ولكن النهي عنه جعل عنواناً على سبيل الكناية عن لازم معناه، وهو لزوم الأخذ بالمتيقن في ثاني الحال بترتيب آثاره

الشرعية عليه، وهذا المكنى عنه عبارة اخرى عن الحكم ببقاء المتيقن. وإذاكان النهي عن نقض اليقين من باب الكناية فلايستدعي ذلك أن نفرض في متعلقه استعداد البقاء ليتحقق معنى النقض لأنه متحقق بدون ذلك. وعليه، فمقتضى الأخبار حجية الاستصحاب في موردي الشك في المقتضى والرافع معاً.

ونحن إذا توصلنا إلى هنا من بيان حجية الاستصحاب مطلقاً في مقابل التفصيل الذي ذهب إليه الشيخ الانصاري ﷺ ـ لانجد كثير حاجة في التعرض للتفصيلات الاخرى في هذا المختصر ونحيل ذلك إلى المطولات لاسيا رسالة الشيخ ﷺ في الاستصحاب فان في ما ذكره الغنى والكفاية.

تنبيهات الاستصحاب

بعد فراغ الشيخ الانصاري ﷺ من ذكر الأقوال في المسألة ومناقشتها شرع في بيان امور تتعلق به بلغت اثنى عشر أمراً، واشتهرت باسم «تنبيهات الاستصحاب»، فصار لها شأن كبير عند الاصوليين، وصارت موضع عنايتهم، لما لأكثرها من الفوائد الكبيرة في الفقه ولما لها من المباحث الدقيقة الاصولية. وزاد فيها شيخ أساتذتنا في الكفاية تنبيهين فصارت أربعة عشر تنبيهاً[1]. ونحن ذاكرون بعون الله تعالى أهمها متوخين الاختصار حد الإمكان والاقتصار على ما ينفع الطالب المبتدىء.

□ التنبيه الأول ـ استصحاب الكلي[2]

الغرض من استصحاب الكلي: هو استصحابه فيما إذا تيقن بوجوده في ضمن فرد من أفراده ثم شك في بقاء نفس ذلك الكلي. وهذا الشك في بقاء الكلي في ضمن أفراده يتصور على أنحاء ثلاثة عرفت باسم أقسام استصحاب الكلي:

١ـأن يكون الشك في بقاء الكلي من جهة الشك في بقاء نفس ذلك الفرد الذي تيقن بوجوده.

١-كفاية الاصول، ص٤٥٩ ـ ٤٨٩.

٢-هذا هو التنبيه الأول في تعداد الرسائل والتنبيه الثالث في تعداد الكفاية. (المؤلف)

٢ـأن يكون الشك في بقاء الكلي من جهة الشك في تعيين ذلك الفرد المتيقن سابقاً بأن يتردد الفرد بين ما هو باقٍ جزماً وبين ما هو مرتفع جزماً، أي انه كان قد تيقن على الإجمال بوجود فرد ما من أفراد الكلي فيتيقن بوجود الكلي في ضمنه، ولكن هذا الفرد الواقعي مردّد عنده بين أن يكون له عمر طويل فهو باقٍ جزماً في الزمان الثاني وبين أن يكون له عمر قصير فهو مرتفع جزماً في الزمان الثاني. ومن أجل هـذا الترديـد يحصل له الشك في بقاء الكلي.

مثاله: ما إذا علم على الإجمال بخروج بلل مردد بين أن يكون بـولاً أو مـنيًّا، ثم توضأ فانه في هذا الحال يتيقن بحصول الحدث الكلي في ضمن هذا الفرد المردد، فان كان البلل بولاً فحدثه اصغر قد ارتفع بالوضوء جزماً وان كان منيّا فحدثه أكبر لم يرتفع بالوضوء، فعلى القول بجريان استصحاب الكلي يستصحب هنا كلي الحـدث، فتترتب عليه آثار كلي الحدث مثل حرمة مسّ المصحف، اما آثار خصوص الحدث الأكبر أو الأصغر فلاتترتب مثل حرمة دخول المسجد وقراءة العزائم.

٣ـأن يكون الشك في بقاء الكلي من جهة الشك في وجود فرد آخر مقام الفـرد المعلوم حدوثه وارتفاعه، أي ان الشك في بقاء الكلي مستند إلى احتمال وجود فرد ثان غير الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه، لأنه ان كان الفرد الثاني قد وجد واقعاً فان الكلي باقٍ بوجوده وان لم يكن قد وجد فقد انقطع وجود الكلي بارتفاع الفرد الأول.

اما القسم الأول، فالحق فيه جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الكلي فيترتب عليه اثره الشرعي، كما لا كلام في جريان استصحاب نفس الفـرد فـيترتب عـليه اثـره الشرعي بما له من الخصوصية الفردية. وهذا لا خلاف فيه.

واما القسم الثاني، فالحق فيه أيضاً جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الكلي، واما بالنسبة إلى الفرد فلايجري قطعاً، بل الفرد يجري فيه استصحاب عـدم خـصوصية الفرد، ففي المثال المتقدم يجري استصحاب كلي الحدث بعد الوضوء فلايجوز له مس المصحف، اما بالنسبة إلى خصوصية الفرد فالأصل عدمها، فما هو من آثار خصوص الجنابة مثلاً لايجب الأخذ بها فلايحرم قبل الغسل ما يحرم على الجنب من نحو دخول

المساجد وقراءة العزائم كما تقدم. ولأجل بيان صحة جريان الاستصحاب في الكلي في هذا القسم الثاني وحصول أركانه لابدّ من ذكر ما قيل انه مانع من جريانه والجواب عنه.

وقد أشار الشيخ ﷺ إلى وجهين في المنع واجاب عنهما، وهما كل ما يمكن أن يقال في المنع:

الأول، قال: «وتوهم عدم جريان الأصل في القدر المشترك من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء وما هو مشكوك الحدوث وهو محكوم الانتفاء بحكم الأصل».

توضيح التوهم: ان أهمّ أركان الاستصحاب هو اليقين بالحدوث والشك في البقاء، وفي المقام ان حصل الركن الأول وهو اليقين بالحدوث، فان الركن الثاني وهو الشك في البقاء غير حاصل. وجه ذلك ان الكلي لا وجود له الا بوجود أفراده، ومن الواضح ان وجود الكلي في ضمن الفرد القصير مقطوع الارتفاع في الزمان الثاني وجداناً، واما وجوده في ضمن الفرد الطويل فهو مشكوك الحدوث من أول الأمر وهو منفي بالأصل فيكون الكلي مرتفعاً في الزمان الثاني اما وجداناً أو بالأصل تعبداً، فلا شك في بقائه.

والجواب: ان هذا التوهم فيه خلط بين الكلي وفرده، أو فقل فيه خلط بين ذات الحصة من الكلي أي ذات الكلي الطبيعي وبين الحصة منه بما لها من الخصوصية والتعيّن الخاص، فان الذي هو معلوم الارتفاع اما وجداناً أو تعبداً انما هو الحصة بما لها من التعين الخاص، وهي بالإضافة إلى ذلك غير معلومة الحدوث أيضاً، فلم يتحقق فيها الركنان معاً، لأنه كما ان كل فرد من الفردين مشكوك الحدوث في نفسه فان الحصة الموجودة به بما لها من التعين الخاص كذلك مشكوكة الحدوث، إذ لا يقين بوجود هذه الحصة ولا يقين بوجود تلك الحصة، ولا موجود ثالث حسب الفرض. واما ذات الحصة المتعينة واقعاً لا بما لها من التعين الخاص بهذا الفرد أو بذلك الفرد أي القدر المشترك بينهما، ففي الوقت الذي هي فيه معلومة الحدوث هي مشكوكة البقاء إذ لا علم بارتفاعها ولا تعبد بارتفاعها بل لأجل القطع بزوال التعين الخاص يشك في ارتفاعها وبقائها لاحتمال كون تعينها هو التعين الباقي أو هو التعين الزائل، وارتفاع

الفرد لايقتضي الا ارتفاع الحصة المتعينة به، وهي كما قدمنا غير معلومة الحدوث وانما المعلوم ذات الحصة أي القدر المشترك.

والحاصل: ان ما هو غير مشكوك البقاء اما وجداناً أو تعبداً لا يقين بحدوثه أصلاً وهو الحصة بما لها من التعين الخاص، وما هو متيقن الحدوث هو مشكوك البقاء وجداناً وهو ذات الحصة لا بما لها من التعين الخاص. وقد أشار الشيخ ﷺ إلى هذا الجواب بقوله: «انه لايقدح ذلك في استصحابه بعد فرض الشك في بقائه وارتفاعه».

الثاني، قال الشيخ الأعظم ﷺ: «توهم كون الشك في بقائه مسببا عن الشك في حدوث ذلك المشكوك الحدوث، فإذا حكم بأصالة عدم حدوثه لزمه ارتفاع القدر المشترك لأنه من آثاره».

والجواب الصحيح هو ما أشار إليه بقوله: «ان ارتفاع القدر المشترك من لوازم كون الحادث ذلك الأمر المقطوع الارتفاع لا من لوازم عدم حدوث الأمر الآخر. نعم، اللازم من عدم حدوثه هو عدم وجود ما هو في ضمنه من القدر المشترك في الزمان الثاني لا ارتفاع القدر المشترك بين الأمرين. وبينهما فرق واضح».

توضيح ما أفاده من الجواب: انا نمنع أن يكون الشك في بقاء القدر المشترك ـ أي الكلي ـ مسبباً عن الشك في حدوث الفرد الطويل وعدمه، لان وجود الكلي ـ حسب الفرض ـ متيقن الحدوث من أول الأمر اما في ضمن القصير أو الطويل فلايعقل أن يكون عدمه بعد وجوده مستندا إلى عدم الفرد الطويل من الأول والا لما وجد من الأول، بل في الحقيقة ان الشك في بقاء الكلي أي في وجوده وعدمه بعد فرض القطع بوجوده مستند الى احتمال وجود هذا الفرد الطويل مع احتمال وجود ذلك الفرد القصير يعنى يستند إلى الاحتمالين معاً لا لخصوص احتمال وجود الطويل، إذ يحتمل بقاء وجوده الأول لاحتمال حدوث الطويل ويحتمل عدمه بعد الوجود لاحتمال حدوث القصير المرتفع قطعاً في ثاني الحال.

والحاصل: ان احتمال وجود الكلي وعدمه في ثاني الحال مسبب عن الشك في ان الحادث المعلوم هل هو الطويل أو القصير، لا أنه مسبب عن خصوص احتمال حدوث

الطويل حتى يكون نفيه بالأصل موجباً لنفي الشك في وجود الكلي في ثاني الحال، فلابدّ من نفي كل من الفردين بالأصل حتى يكون ذلك موجباً لارتفاع القدر المشترك والاصلان معاً لايجريان مع فرض العلم الإجمالي.

واما القسم الثالث ـ وهو ما إذا كان الشك في بقاء الكلي مستنداً إلى احتمال وجود فرد ثان غير الفرد المعلوم حدوثه ثم ارتفاعه ـ فهو على نحوين:

١ـ ان يحتمل حدوث الفرد الثاني في ظرف وجود الأول.

٢ـ ان يحتمل حدوثه مقارناً لارتفاع الأول، وهو على نحوين: اما بتبدله إليه أو بمجرد المقارنة الاتفاقية بين ارتفاع الأول وحدوث الثاني. وفي جريان الاستصحاب في هذا (القسم الثالث من الكلي) احتمالات أو أقوال ثلاثة:

أ ـ جريانه مطلقاً.

ب ـ عدم جريانه مطلقاً.

ج ـ التفصيل بين النحوين المذكورين، فيجري في الأول دون الثاني مطلقاً. وهذا التفصيل هو الذي مال إليه الشيخ الأعظم قدس سره.

والسرّ في الخلاف يعود إلى: ان الأركان في الاستصحاب هل هي متوفرة هنا أو غير متوفرة، والمشكوك توفره في المقام هو الركن الخامس، وهو اتحاد متعلق اليقين والشك. ولا شك في ان الكلي المتيقن نفسه هو المشكوك بقاؤه في هذا القسم فهو واحد نوعاً، فينبغي ان يسأل:

أولاً، هل هذه الوحدة النوعية بين المتيقن والمشكوك كافية في تحقق الوحدة المعتبرة في الاستصحاب أو غير كافية بل لابدّ له من وحدة خارجية؟

ثانياً، بعد فرض عدم كفاية الوحدة النوعية هل ان الكلي الطبيعي له وحدة خارجية بوجود أفراده، بمعنى انه يكون بوحدته الخارجية معروضاً لتعينات أفراده المتبائنة، بناء على ما قيل من ان نسبة الكلي إلى أفراده من باب نسبة الاب الواحد إلى الأبناء الكثيرة كما نقل ذلك ابن سينا عن بعض من عاصره، أو ان الكلي الطبيعي لا وجود له الا بوجود أفراده بالعرض ففي كل فرد حصة موجودة منه غير الحصة

الموجودة في فرد آخر، فلاتكون له وحدة خارجية بوجود أفراده المتعددة بل نسبته إلى أفراده من قبيل نسبة الآباء المتعددة إلى الابناء المتعددة، وهذا هو المعروف عند المحققين؟ فالقائل بجريان الاستصحاب في هذا القسم اما ان يلتزم بكفاية الوحدة النوعية في تحقق ركن الاستصحاب واما ان يلتزم بأن الكلي له وحدة خارجية بوجود أفراده المتعددة، والا فلايجري الاستصحاب.

وإذا اتضح هذا التحليل الدقيق لمنشأ الأقوال في المسألة يتضح *الحق* فيها، وهو القول الثاني وهو عدم جريان الاستصحاب مطلقاً.

اما *أولاً*، فلانه من الواضح عدم كفاية الوحدة النوعية في الاستصحاب، لان معنى بقاء المستصحب فيه هو استمراره خارجاً بعد اليقين به. ونحن لانعني من استصحاب الكلي استصحاب نفس الماهية من حيث هي فان هذا لا معنى له، بل المراد استصحابها بما لها من الوجود الخارجي لغرض ترتيب أحكامها الفعلية.

واما *ثانياً*، فلانه من الواضح أيضاً ان *الحق* ان نسبة الكلي إلى أفراده من قبيل نسبة الآباء إلى الابناء، لأنه من الضروري ان الكلي لا وجود له الا بالعرض بوجود أفراده. وفي مقامنا قد وجدت حصة من الكلي وقد ارتفعت هذه الحصة يقيناً، والحصة الاخرى منه في الفرد الثاني هي من أول الأمر مشكوكة الحدوث، فلم يتحد المتيقن والمشكوك.

وبهذا يفترق القسم الثالث عن القسم الثاني من استصحاب الكلي، لأنه في القسم الثاني ـ كما سبق ـ ذات الحصة من الكلي المتعينة واقعاً المعلومة الحدوث على الإجمال هي نفسها مشكوكة البقاء، حيث لايدرى انها الحصة المضافة إلى الفرد الطويل أو الفرد القصير.

وبهذا أيضاً يتضح انه لا وجه للتفصيل المتقدم الذي مال إليه الشيخ الأعظم﴿قدس سره﴾، فان احتمال وجود الفرد الثاني في ظرف وجود الفرد الأول لايقدم ولايؤخر ولايضمن الوحدة الخارجية للمتيقن والمشكوك الا إذا قلنا بمقالة من يذهب إلى ان نسبة الكلي إلى أفراده من قبيل نسبة الاب الواحد إلى ابنائه، وحاشا الشيخ﴿قدس سره﴾ ان يرى هذا

الرأي. ولا شك ان الحصة الموجودة في ضمن الفرد الثاني من أول الأمر مشكوكة الحدوث، واما المتيقن حدوثه فهو حصة اخرى وهي في عين الحال متيقنة الارتفاع. ويكون وزان هذا القسم وزان استصحاب الفرد المردد الآتي ذكره.

تنبيه: وقد استثنى من هذا القسم الثالث ما يتسامح به العرف فيعدون الفرد اللاحق المشكوك الحدوث مع الفرد السابق كالمستمر الواحد، مثل ما لو علم السواد الشديد في محل وشك في ارتفاعه أصلاً أو تبدله بسواد اضعف، فانه في مثله حكم الجميع بجريان الاستصحاب. ومن هذا الباب ما لوكان شخص كثير الشك ثم شك في زوال صفة كثرة الشك عنه أصلاً أو تبدلها إلى مرتبة من الشك دون الاولى.

قال الشيخ الأعظم ﵀ في تعليل جريان الاستصحاب في هذا الباب: «العبرة في جريان الاستصحاب عدّ الموجود السابق مستمرا إلى اللاحق، ولو كان الأمر اللاحق على تقدير وجوده مغايرا بحسب الدقة للفرد اللاحق». يعنى أن العبرة في اتحاد المتيقن والمشكوك هو الاتحاد عرفاً وبحسب النظر المسامحى وان كانا بحسب الدقة العقلية متغايرين كما في المقام.

❑ التنبيه الثاني ـ الشبهة العبائية أو استصحاب الفرد المردد[1]

ينقل ان السيد الجليل السيد اسماعيل الصدر ﵀ زار النجف الأشرف أيام الشيخ المحقق الآخوند ﵀ فأثار في أوساطها العلمية مسألة تناقلوها وصارت عندهم موضعا للرد والبدل واشتهرت بالشبهة العبائية.

وحاصلها: انه لو وقعت نجاسة على أحد طرفي عباءة ولم يعلم انه الطرف الأعلى أو الأسفل، ثم طهّر أحد الطرفين وليكن الأسفل مثلاً، فان تلك النجاسة المعلومة الحدوث تصبح نفسها مشكوكة الارتفاع فينبغي ان يجري استصحابها، بينما ان مقتضى جريان استصحاب النجاسة في هذه العباءة ان يحكم بنجاسة البدن ـ مثلاً ـ الملاقي لطرفي العباءة معاً. مع ان هذا اللازم باطل قطعاً بالضرورة، لان ملاقي أحد

١-لم يذكر هذا التنبيه في الرسائل ولا في الكفاية. (المؤلف)

طرفي الشبهة المحصورة محكوم عليه بالطهارة بالإجماع كما تقدم في محله. وهنا لم يلاق البدن الا أحد طرفى الشبهة وهو الطرف الأعلى واما الطرف الأسفل ـ وان لاقاه ـ فانه قد خرج عن طرف الشبهة ـ حسب الفرض ـ بتطهيره يقينا فلا معنى للحكم بنجاسة ملاقيه.

والنكتة في الشبهة ان هذا الاستصحاب يبدو من باب استصحاب الكلي من القسم الثاني، ولا شك في ان مستصحب النجاسة لابدّ أن يحكم بنجاسة ملاقيه، بينما انه هنا لايحكم بنجاسة الملاقي، فيكشف ذلك عن عدم صحة استصحاب الكلي القسم الثاني.

وقد استقر الجواب عند المحققين عن هذه الشبهة على: ان هذا الاستصحاب ليس من باب استصحاب الكلي، بل هو من نوع آخر سموه: «استصحاب الفرد المردد» وقد اتفقوا على عدم صحة جريانه عدا ما نقل عن بعض الأجلّة في حاشيته على كتاب البيع للشيخ الأعظم ﷺ، إذ قال بما محصله: «بان تردده بحسب علمنا لايضر بيقين وجوده سابقاً، والمفروض ان أثر القدر المشترك أثر لكل من الفردين، فيمكن ترتيب ذلك الأثر باستصحاب الشخص الواقعي المعلوم سابقاً، كما في القسم الأول الذي حكم الشيخ ﷺ فيه باستصحاب كل من الكلي وفرده».

أقول: ويجب ان يعلم ـ قبل كل شيء ـ الضابط لكون المورد من باب استصحاب الكلي القسم الثاني أو من باب استصحاب الفرد المردد، فان عدم التفرقة بين الموردين هو الموجب للاشتباه وتحكم تلك الشبهة. إذن ما الضابط لهما؟

ان الضابط في ذلك ان الاثر المراد ترتيبه اما أن يكون أثراً للكلي، أي اثر لذات الحصة من الكلي لا بما لها من التعين الخاص والخصوصية المفردة، أو اثرا للفرد، أي اثر للحصة بما لها من التعين الخاص والخصوصية المفردة. فان كان الأول فيكفي فيه استصحاب القدر المشترك أي ذات الحصة الموجودة اما في ضمن الفرد المقطوع الارتفاع على تقدير انه هو الحادث أو الفرد المقطوع البقاء على تقدير انه هو الحادث، ويكون ذلك من باب استصحاب الكلي القسم الثاني، وقد تقدم اننا لانعني من استصحاب الكلي استصحاب نفس الماهية الكلية بل استصحاب وجودها. وان كان

الثاني فلايكفي استصحاب القدر المشترك وانما الذي ينفع استصحاب الفرد بما له من الخصوصية المفردة المفروض فيه انه مردد بين الفرد المقطوع الارتفاع على تقدير انه الحادث أو الفرد المقطوع البقاء على تقدير انه الحادث، ويكون ذلك من باب استصحاب الفرد المردد.

إذا عرفت هذا الضابط فالمثال الذي وقعت فيه الشبهة هو من النوع الثاني، لان الموضوع للنجاسة المستصحبة ليس أصل العباءة أو الطرف الكلي منها، بل نجاسة الطرف الخاص بما هو طرف خاص اما الأعلى أو الأسفل.

وبعد هذا يبقى ان نتساءل: لماذا لايصح جريان استصحاب الفرد المردد؟ *نقول*: لقد اختلفت تعبيرات الاساتذة في وجهه، فقد قيل: لأنه لايتوفر فيه الركن الثاني وهو الشك في البقاء، وقيل: بل لايتوفر الركن الأول وهو اليقين بالحدوث فضلاً عن الركن الثاني.

اما *الوجه الأول*، فبيانه ان الفرد بما له من الخصوصية مردد حسب الفرض بين ما هو مقطوع البقاء وبين ما هو مقطوع الارتفاع، فلا شك في بقاء الفرد الواقعي الذي كان معلوم الحدوث لأنه اما مقطوع البقاء أو مقطوع الارتفاع.

واما *الوجه الثاني* ـ وهو الأصح ـ فبيانه: ان اليقين بالحدوث ان اريد به اليقين بحدوث الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية المفردة لانها مجهولة حسب الفرض، فاليقين موجود ولكن المتيقن حينئذٍ هو الكلي الذي يصلح للانطباق على كل من الفردين. وان اريد به اليقين بالفرد بما له من الخصوصية المفردة فواضح انه غير حاصل فعلاً لان المفروض ان الخصوصية المفردة مجهولة ومرددة بين خصوصيتين، فكيف تكون متيقنة في عين الحال، إذ المردد بما هو مردد لا معنى لان يكون معلوماً متعيناً، هذا خلف محال، وانما المعلوم هو القدر المشترك. وفي الحقيقة ان كل علم إجمالي مؤلف من علم وجهل ومتعلق العلم هو القدر المشترك ومتعلق الجهل خصوصياته، والا فلا معنى للإجمال في العلم وهو عين اليقين والانكشاف. وانما سمى بالعلم الإجمالي لانضمام الجهل بالخصوصيات إلى العلم بالجامع.

وعليه، فان ما هو متيقن ـ وهو الكلي ـ لا فائدة في استصحابه لغرض ترتيب أثر الفرد بخصوصه، وما له الأثر المراد ترتبه عليه ـ وهو الفرد بخصوصيته ـ غير متيقن بل هو مجهول مردد بين خصوصيتين، فلايتحقق في استصحاب الفرد المردد ركن اليقين بالحالة السابقة، لا ان الفرد المردد متيقن ولكن لا شك في بقائه.

والوجه الأصح هو الثاني كما ذكرنا. واما الوجه الأول ـ وهو انه لا شك في بقاء المتيقن ـ فغريب صدوره عن بعض أهل التحقيق، فان كونه مردداً بين ما هو مقطوع البقاء وبين ما هو مقطوع الارتفاع معناه في الحقيقة هو الشك فعلاً في بقاء الفرد الواقعي وارتفاعه، لان المفروض ان القطع بالبقاء والقطع بالارتفاع ليسا قطعين فعليين بل كل منهما قطع على تقدير مشكوك، والقطع على تقدير مشكوك ليس قطعاً فعلاً، بل هو عين الشك.

وعلى كل حال، فلا معنى لاستصحاب الفرد المردد، ولا معنى لأن يقال ـ كما سبق عن بعض الأجلّة ـ: «ان تردده بحسب علمنا لايضر بيقين وجوده سابقاً» فانه كيف يكون تردده بحسب علمنا لايضر باليقين؟ وهل اليقين الا العلم؟ الا إذا أراد من اليقين بوجوده سابقاً اليقين بالقدر المشترك والتردد في الفرد، فاليقين متعلق بشيء والتردد بشيء آخر، فيتوفر ركنا الاستصحاب بالنسبة إلى القدر المشترك لا بالنسبة إلى الفرد المراد استصحابه، فما هو متيقن لايراد استصحابه وما يراد استصحابه غير متيقن على ما سبق بيانه.

••• فهرس الآيات الكريمة •••

* * *

◦ ◦ ◦ فهرس محتوى الكتاب ◦ ◦ ◦

الباب الثالث ـ النواهي

الباب الرابع ـ المفاهيم

الباب الخامس ـ العام والخاص

الباب السادس ـ المطلق والمقيَّد

الباب السابع ـ المُجمل والمُبين

المقصد الثاني ـ الملازمات العقلية

الباب الاول ـ المستَقلات العقليّة

الباب الثاني ـ غير المستقلات العقليّة

المقصد الثالث ـ مباحث الحجة

المقدمة

الباب الاول ـ الكتاب العزيز

الباب الثاني ـ السُّنَّة

الباب الثالث ـ الإجماع

الباب الرابع ـ الدليل العقلي

الباب الخامس ـ حجيّة الظواهر

الباب السادس ـ الشُهرة

الباب السابع ـ السّيرة

الباب الثامن ـ القياس

الباب التاسع ـ التعادل والتراجيح

المقدمة

المقصد الرابع ـ مباحث الاصول العملية

الاستصحاب